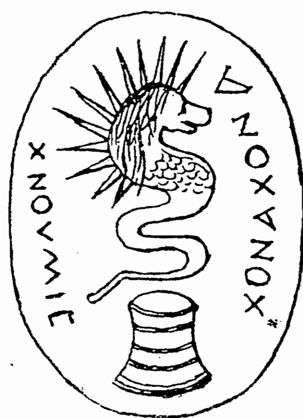
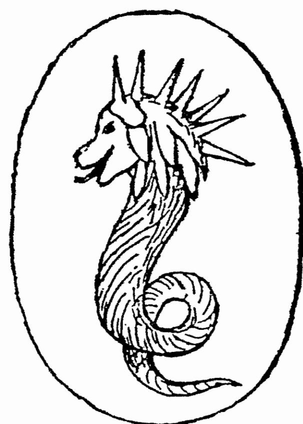
ГРАДАЦ

часопис
за књижевност,
уметност и културу

71'72



Гностицизам



ГРАДАЦ

Часопис за књижевност, уметност и културу
Година 13.
јули-октобар 1986.

Редакција:
Милијан Милошевић, Радојко Николић, Миленко Пајић, Милосав Мариновић и Бранко Кукић

Уредник:
Бранко Кукић

Главни и одговорни уредник:
Милијан Милошевић

Дизајн:
Миле Грозданић

Коректор:
Србислава Вилимановић-Станковић

Издавачки савет:
Гроздана Комадинић, Мила Бакић, Драгољуб Суботић (председник), **Милован Вуловић, Ђорђе Цајић, Милијан Милошевић, Добривоје Благојевић, Драгић Ћирковић и Бранко Кукић**

Градац излази шест пута годишње у двомесечним свескама. Годишња претплата 3.000 динара. Жиро рачун: 61300-603-981 (за Градац) Дом културе Чачак. Издаје Дом културе Чачак, Трг устанка 1. Штампа РО Култура — ООУР „Слободан Јовић“, Београд, Стојана Протића 52.

Рукописе слати на адресу: Дом културе Чачак, редакција часописа **Градац,** Трг устанка 1, 32000 Чачак. Телефон редакције 42263. Рукописи се не враћају.

На основу мишљења Републичког секретаријата за културу СР Србије број 413-572/74-02 од 5. октобра 1975. године, не плаћа се порез на промет.

71'72

САДРЖАЈ

Илустрација на корицама:

на првој: **Змија са седмозраком круном** (гностичка гема) **XNOVMIC, змија са лављом главом и дванаест зрака изнад жртвеног камена** (гностички амулет)
на задњој: **Харпократ, обавијен уроборосом** (гностичка гема)

Овај двоброј је приредио
Душан Ђорђевић Милеуснић

Апокалипса по Адаму

Откровење које је Адам у седамстотој години саопштио своме сину Сету рекавши: Почуј моје речи, сине Сете! Када ме је Господ створио од земље заједно са твојом мајком Евом, ходао сам са њом у блаженству које је видела у еону (или: кроз еон) из кога смо потекли. Саопштила ми је реч сазнања вечитог Бога. И нас двоје били смо попут узвишених вечитих анђела. Јер, били смо узвишенији од Господа који нас је створио и од сила које беху са њим, кога нисмо знали. Тада нас Господ, архонт еона и сила, раздвоји у гневу своме. Постадосмо два еона, а блаженство које беше у нашим срцима напусти нас, мене и твоју мајку Еву, као и прво сазнање што се роди у нама. И тако нас оно (блаженство) напусти и пређе у велике [ео]не [и анђеле. Али сазнање] које није [потекло] из овог еона, у коме смо настали ја и твоја мајка Ева, прешло је у потомство великих еона. Зато сам ти дао име тога човека — то је потомство велике расе, или (потиче) од ње. После тих дана, вечито сазнање Бога истине беше далеко од мене и твоје мајке Еве. Од тог времена, примали смо наук о мртвим стварима као људи. Тада смо спознали Бога који нас је створио, јер нам не беху непознате његове моћи. И служисмо му у страху и сужањству. Али потом тама испуни наша срца. Но, мисао мога срца беше уснула. Јер, видех пред собом три човека чије ликове не могах препознати, пошто они не беху од сила Господа што [нас створи, јер природом својом] беху изнад [оних које сам] раније видео. [Дошли су] и [приказали ми се] говорећи: „Пробуди се, Адаме, из сна самртног. И почуј о еону и потомству човека коме је дошао живот, који је потекао од тебе и Еве, дружбенице твоје.“ Када зачух ове речи од тих великих људи што стајаху крај мене, завалисмо, ја и Ева, у срцима нашим. А Господ Бог који нас је створио стаде пред нас и рече нам: „Адаме, зашто вапите у срцима вашим? Зар не знате да сам ја Бог који вас створи? И ја сам тај који је удахнуо живот вашим душама.“ Тада се на наше очи спусти тама. Потом Бог који нас је створио створи [. . .] из себе, [те рече]: „Ја сам [Господ Бог и другога нема. Али ви сте земља и] бићете [поново земља], ти и [твоја жена Ева].“ [У] мислима [и у] с[рцу свом] осетих слатку жељу за твојом мајком. Тада цвет нашег вечног сазнања увену у нама. И обузе нас слабост И стога нам остаде мало дана да поживимо. Јер, спознах да сам пао у сужањство смрти.

Али сада ћу ти, сине Сете, открити шта су ми саопштили они људи што се преда мном раније приказаху: када мојим данима и [овој генерацији] дође крај, тада [ће доћи Но]је, слуга [Господа Бога који нас створи. И настаће потоп]. Јер, прво ће свемогући [Бог] послати велике кише [да би] сатро све људе на земљи у потопу, и [оне] који су потомство човека што је први спознао [откровење] потекло од твоје мајке Еве. Јер, [они] за њега (Бога) нису знали.

Затим ће се појавити велики анђели у облацима на небу. Они ће примити ове људе тамо где је дух [вечног] живота [**недостаје око четири реда**]. [Биће им пренето блаженство тих еона . . .] ће се [спустити] са неба на земљу [и] читаво [мноштво] људи прогутаће [вода]. Тада ће се гнев Господа стишати, и он ће своју моћ ка води управити. И [биће] спасени Но[је] и синови његови и жене њихове у барци, заједно са животињама што му драге беху и птицама из ваздуха што их позва. Повео их је до копна. И рећи ће Господ Ноју, кога ће генерације звати „Деукалион“: „Гле, спасао сам те у барци са женом твојом и синовима и женама, заједно са стоком њиховом и птицама [небеским] што их ти позва“ [**недостаје око четири реда**]. „Зато ћу ти предати земљу, теби и синовима твојим. Ти ћеш врховну власт имати, ти и твоји синови. И сви ће људи остати без потомства који ме не буду поштовали. Тада ће они постати налик облацима велике светлости.“ Доћи ће људи који бејаху одвојени сазнањем великих еона и анђела. Стаће пред Ноја и еоне. И Господ ће рећи Ноју: „Зашто ниси поступио као што сам ти рекао? Створио си нову генерацију да би ниподаштавао моју моћ.“ Тада ће Ноје одговорити: „Посведо-

чићу пред твојом моћи да ова генерација није потекла [од мене] нити [од моје деце, већ од вечитог Бога истине и од саз] нања." И [он] ће [ослободити] те људе и одвести их у њихову земљу, прикладну за њих, и тамо ће им саградити свето боравиште. Биће названи тим именом, и поживеће тамо 600 година знајући само за бесмртност. А са њима ће бити анђели велике светлости. Ништа срамотно нећеући у њихова срца, само сазнање Бога. Тада ће Ноје поделити читаву земљу својим синовима Хаму, Јафету и Шему. Рећи ће им: „Почујте моје речи, синови моји! Гле, поделио сам земљу вама тројици. Обрађујте је у страху и суживањству читавог живота. Не допустите да се ваше потомство окрене од свемогућег Господа, [јер] ја и ваш [брат Ше]м [служимо му. Он је Бог који нас је створио]." [Тада ће Шем], син Нојев [рећи]: „[Моји] ће потомци живети у срећи и задовољству под твојом владавином. Владај чврстом руком и улиј им страхопоштовање; јер, читаво моје потомство неће се окренути од тебе и свемогућег Бога, већ ће понизно служити у страху од тог сазнања." Онда ће доћи и други, потомство Хама и Јафета. Родиће се 400 000 људи, и отићи ће у другу земљу и тамо живети са људима који су потекли од узвишеног вечног сазнања; јер, сенка њихове моћи сачуваће их од сваког зла и свих порочних жеља.

Тада ће потомци Хама и Јафета основати дванаест царстава. И прећи ће у [земљу] других људи [**недостаје око два реда**] . . . [дела] која су мртва, насупрот [њиховом] великом бесмртном еону. И поћи ће своме богу Сакласу. Прићи ће силама, оптужујући велике људе који су у њиховом блаженству. Рећи ће Сакласу: „Каква је моћ ових људи што пред тобом стоје, који су узети из потомства Хама и Јафета — биће их 400[000] људи; одведени су у други еон из еона одакле су потекли, и изопачили су све блаженство твоје моћи и твоју власт; јер, потомство Нојево је преко његовог сина преузело у целости твоју власт са свим силама у еонима којима владаш, И ти људи, заједно са онима што бораве у блаженству њиховом, нису чинили по твојој вољи већ су читаво то мноштво отуђили од тебе." Тада ће Господ еона подарити онима који га служе [тако што] следе ватрени терет. Они ће стићи до земље у којој су велики људи што не укаљаху себе нити ће се укаљати било каквим жељама; јер душу њихову није створила укаљана рука, већ је она постала узвишеном заповешћу једног вечног анђела. Тада ће се на њих сручити ватра, сумпор и катран, а ватра и тама прекриће те еоне, и очи сила Илуминатора помрачиће се. И еони их тада неће видети. И спустиће се велики облаци светлости, а други облаци светлости доћи ће за њима од великих еона. Абраксас и Сабло и Гамалијел сићи ће и избавити те људе из ватре и од гнева, и одвешће их далеко изнад анђела и домашаја сила, и [ослободиће] их и [подарити им вечно блаженство] живота, [и они] ће примити [моћ] еона. [Бесмртни еон је пребивалиште тих великих светлости] и светих анђела и еона. Људи ће бити налик тим анђелима, јер они им нису непознати, већ делају међу бесмртним потомством.

Тада ће поново Илуминатор сазнања проћи по трећи пут у великом блаженству да би сачувао део потомства Нојевог и синова Хама и Јафета, да би оставио себи дрвеће што рађа плодове. И он ће избавити њихове душе од смрти, јер ће све што беше саздано од мртве земље бити под влашћу смрти. Али они који мисле на сазнање вечитог Бога у својим срцима неће пропасти, јер нису примили дух из тог истог царства већ од једног вечног анђела. [И] Илуминатор [сазнања сместа ће сићи на] мртву [земљу и жигосати је] именом Сетовим (или: у име Сета), и ствараће знамења и чуда да би посрамио њихове силе и архонте. Тада ће се Бог силâ узнемирити и рећи: „Каква је моћ тог човека који је узвишенији од нас?" Тада ће подстаћи велики гнев против тог човека. И блаженство ће проћи и пребивати у светим кућама које је себи одабрало, а силе га неће видети својим очима, нити ће видети Илуминатора. Тада ће казнити тело човека на кога је прешао Свети Дух. Потом ће анђели и све генерације силâ то име смат-

рати лажним, и говориће: „Одакле долази та превара, одакле су те притворне речи, што ниједна сила није открила?“

Прво царство тада [рече о њему: „Потекао је од Бога, једног светог узвишеног царства]. Један дух [га је узнео] до неба. Одгајан је на небесима, примио је блаженство и моћ њихову. Дошао је на грудима своје мајке, и тако је приспео идући по води.“

Али друго царство о њему каже: „Потекао је од једног великог пророка. И дође једна птица (и) узе новорођенче (и) однесе га на једну високу планину. Одгајила га је та птица небеска. Један анђео дође тамо и рече [му]: ‚Устани! Бог ти је подарио блаженство!‘ Примио је блаженство и снагу, и тако је дошао идући по води.“

Треће царство каже о њему: „Потекао је из девичанске утробе; био је истеран из свога града, заједно са својом мајком, и одведен је на једно место у пустињи. Ту је живео сам. Дошао је, примио блаженство и снагу, и тако је дошао идући по води.“

[Четврто] царство каже [о њему]: „Потекао је од [девице. Зачела га је у потаји. С]оло[мон ју је прогонио], он и Ферсалис и Сајел и његове војске које су слали за њом. Али Соломон посла своју војску демона у потрагу за девицом. И не нађоше ону коју су тражили, већ доведоше девицу која им би предата. Соломон је узе. Девица је зачела. Ту је родила дете. Одгајала га је у једном кланцу у пустињи. Када је одрастао, примио је блаженство и снагу од семена којим је зачет, и тако је дошао идући по води.“

Пето царство каже о њему: „Потекао је од капи са небеса. Бачен је у море. Морске дубине га узеше к себи. Море га заче и узнесе до неба. Примио је блаженство и снагу, и тако је [дошао] идући [по води].“

Шесто [царство каже о њему: „Потекао је] од једног [еона] који је доле, да би могао [брати] цвеће. Од жеље цвећа еон је зачео. Рођен је тамо. Одгајили су га анђели Антеона. Ту је примио блаженство и снагу, и тако је дошао идући по води.“

Седмо царство каже о њему: „Он је кап. Сишао је са неба на земљу, одгајан је у пећинама змајева, постао је дете. Један дух наиђе на њега (и) узнесе га у висине, до места са кога је потекла кап. Ту је примио блаженство и снагу, и тако је дошао идући по води.“

Осмо царство каже о њему: „Један облак спусти се на земљу. Прекрио је једну стену. Он је потекао од ње. [Анђ]ели што пребивају из[над] облака одгајише га. [Примио је] бл[аженство и снагу тамо, и тако је] дошао [идући по води].“

Девето царство каже о њему: „Једна од девет Пиерида (Муза) одвоји се од осталих. Дошла је до једне високе планине. Провела је неко време седећи тамо. Пожелела је себе саму, и да постане двополна. Испунила је себи жељу; од те жеље је зачела и он се родио. [Ан]ђели који беху изнад те жеље одгајише га. Ту је примио блаженство и снагу, и тако је дошао идући по води.“

Десето царство каже о њему: „Његов Господ волео је један облак жеље. Зачео га је у својој руци, и бацио кап на облак који беше далеко од њега, и он би рођен. Ту је примио блаженство и снагу, и тако је дошао идући по води.“

Једанаесто царство каже: „Отац пожеле своју [сопствену] кћи. Она заче [од] свога оца. Оставила је [своје дете] у једној пећини у пустињи. Тамо га је одгајио један анђео. И тако је дошао идући по води.“

Дванаесто царство каже о њему: „Потекао је од два илуминатора. Тамо је био одгајан. Примио је блаженство и снагу, и тако је дошао идући по води.“

Тринаесто царство каже о њему: „Свако рођење њиховог Архонта [је] логос. И овај логос тамо издаде заповест. Примио је блаженство и снагу, и тако је дошао идући по води да би жељи тих сила било удовољено.“

Генерација без краља каже: „Господ га је изабрао међу свим еонима. Учинио је да се кроз њега створи сазнање оних који су неокаљане истине. Оно рече: „[Вели-

ки] Илуминатор дошао је из далеких сфера, [из једног] великог еона. [Учинио је да г]енер[ација] тих људи просветли оне што је он одабрао, тако да ови просветле читав еон."

Тада ће се потомство сукобити са овом силом, они који ће примити његово име на води и од свих њих. И облак таме спустиће се на њих. Тада ће народи гласно повикати: „Блажена је душа тих људи, јер они су уистину спознали Бога. Они ће живети заувек, јер их није уништила њихова жеља нити жеља анђела, нити су извршили дело силâ. Стајали су пред њим у сазнању Бога налик светлости што извире из ватре и крви. Али ми смо све учинили у безумности силâ. Поносили смо се безакоњем наших дела [...] против [...]. Његова су дела [истинска] а [његов еон] је вечит. Али то су утваре. Јер, сада смо схватили да ће наше душе сигурно умрети." Тада до њих допре један глас и рече: „Мишеве, Мишаре и Мнезинусе, ви који сте изнад светог крштења и живе воде, зашто дозивате живог Бога гласовима што се не покоравају закону и језицима којима никакав закон није дат, и душама што су пуне крви и прљавих [дела]? Јер, пуни сте дела што не припадају истини, али се вазда веселите и славите. Укаљали сте воду живота, и увели је унутар воље силâ, у чије сте руке предати да им служите. И ваша мисао није налик мисли оних људи које про[гони])те [зато што нису слушали ваше] жеље [и те силе и анђеле] [**недостаје око два реда**]. Њихови плодови неће увенути, већ ће се за њих знати све до великих еона: речи Бога еона, које су сачуване, нису записане у књизи нити су забележене, али донеће их (анђеоска) бића која све генерације људи неће знати. Јер, они ће бити на високој планини, на стени истине. Зато ће их назвати ‚речи бесмртности [и] истине' они што познају вечног Бога мудрошћу сазнања и кроз учење анђела заувек; јер, он зна све ствари."

То је откровење које је Адам саопштио своме сину Сету, а његов син га је пренео своме потомству. То је тајно знање Адамово које је подарио Сету — што је свето крштење оних који спознају вечно сазнање — преко оних што су од логоса рођени и неуништивих илуминатора што потичу од светог потомства [Ј]есеуса, [Маз]ареу[са, Јесе]декеу[са...], који [су свети].

Ап[окали]пса по А[даму].

Писмо Еуг̄нос̄т̄ово

Блажени Еугност поручује својима: Веселите се томе што знате да су сви људи који су зачети од настанка света до данас постали прах настојећи да открију шта је Бог и какав је он. Нису то открили. Најмудрији међу њима покушавали су да допру до истине на основу устројства овога света. И та размишљања нису открила истину; јер, у погледу тога устројства сви филозофи износе три тврдње. Отуда не могу да се усагласе. Јер, неки међу њима кажу да овај свет сам собом управља, неки да је он провиђење, а неки пак да је он нешто што је предодређено да се деси. А свет није ништа од тога. Ниједна од ове три тврдње које поменух не одговара истини. Јер, оно што потиче од себе самога егзистира у празном. Провиђење је глупост, а оно што следи непознато нам је. Онај, дакле, који је у стању да допре до решења ове три тврдње које сам поменуо, да допре до њега помоћу неке нове тврдње и открије Бога истине, те да усагласи све ствари које се на њега односе, тај је човек бесмртан премда је окружен онима који ће умрети. Њега који је неописив ниједна сила није спознала, ниједна власт нити они који су потчињени, нити било који створ од настанка света, изузев њега самог. Јер, он је бесмртан, вечан и незачет. Јер, свако ко је зачет мора нестати. Он је незачет и нема почетка. Јер, свако ко има почетак има и крај. Нико њему не заповеда, он је безимен. Јер, онога ко има име створио је неко други. Он је безимен, нема никакво људско обличје. Јер, онога

[9]

ко има људско обличје створио је неко други. Његов је лик само његов, није као лик који је нама додељен или који смо видели; тај је лик другачији и далеко изнад свих ствари, узвишенији је од свега што постоји. Он гледа на све стране, а види једино себе самога. Он је бескрајан, несхватљив, бесмртан, и нема никога ко би му био налик. Он је вазда добар, без мана, он траје. Непојмљиво је блажен онај ко познаје себе самога. Немерљив је, недокучив, савршен, будући да нема недостатака. Његово је блаженство бесмртно. Зову га „Отац Свију“. Пре него што се било која видљива ствар појавила, узвишеност и моћи беху у њему; он влада свим што постоји, а нико не влада њиме. Јер, он је свеколики Ум, Мисао, Промишљање, Мудрост, Разум и Моћ. Све су то силе једнаке међу собом, извори свега што постоји, и читава њихова раса све до самог краја егзистира у првом сазнању незачетог. Јер, када још ниједна од њих није била створена, постојала је разлика међу бесмртним еонима. Посматрајмо то овако: све што је настало из уништења ће нестати, јер створено је из уништења. Оно што је настало из неуништивости неће нестати, већ ће бити неуништиво пошто је створено из неуништивости. И тако је мноштво људи скренуло са правог пута, будући да нису знали за ту разлику, то ће рећи, умрли су. Нека за сада оволико буде довољно, јер нико не може одолети природи речи које сам изговорио о блаженом, бесмртном Богу истине. Ако постоји неко ко је спреман да поверује у наведене речи, нека проучи све, почев од скривених ствари па до завршетка овог откровења. И ова ће га мисао поучити како је вера у оно што није обзнањено пронађена у ономе што јесте обзнањено.

Почетак сазнања је ово. Господар свију се уистину не зове „Отац“ већ „Праотац“; јер, Отац је почетак онога што је обзнањено. Јер он, Праотац без почетка, види себе у себи самоме као у огледалу када се приказао у обличју Аутопатора — што значи Аутогенетора — и као Антопос у присуству незачетог Пре-егзистирајућег. Он је уистину по старости раван ономе који му претходи, али му није раван по моћи. Учинио је да се после њега појави мноштво антопоса, самородних и равних међусобно по старости и моћи, узвишених и безбројних, који су названи „расом над којом нико не влада међу царствима постојећим“. Али читаво то мноштво над којим нико не влада зове се „деца незачетог Оца“. Он, пак, недокучиви, [остаје] увек бесмртан [у] неизрецивом блаженству. Сви они пребивају у њему, непрестано се веселећи у неизрецивом усхићењу над непроменљивим блаженством и неизрецивом радошћу, какви никада нису били виђени, нити се за њих чуло, међу свим еонима и њиховим световима. И нека за сада оволико буде довољно, да не можемо проћи кроз нешто што је без граница.

Други почетак сазнања је ово. Преко незачетог, првог, који је постојао у бескрају пре Свију — он је самородни, самостворени Отац, савршен у светлости што неизрецивим сјајем сија — он[1] је спазио Архе, тако да је његов лик стекао велику моћ. Архе те светлости намах откри једног бесмртног двополног човека. Његово мушко име гласи „Савршени [Ум]“, а женско „Пансофос Софија, Мајка“. За њу се такође каже да је налик своме брату и своме дружбенику, што је истина која се не може оспорити; јер, што се истине нижег реда тиче, заблуда која је у њој садржана оспорава њену ваљаност. Са бесмртним човеком први пут се јавља назив „божанство и господар“. Јер Отац, који се назива само-Отац (Аутопатор), учинио је да се он појави. Створио је за њега (или: за себе) велики Еон, прикладан његовој узвишености. Подарио му је велику моћ. Владао је над свим створењима. Створио је себи богове, арханђеле, анђеле, и безбројно мноштво да му служе. Са тим је човеком, дакле, настало божанско и господарско. Зато се он зове Бог Над Боговима, Краљ Над Краљевима. Први човек је Пистис за оне који настану после њега. Он у себи садржи сопствени Ум, мисао, управо као што је он истовремено и промишљање, мудрост, разум и моћ. Сва бића која постоје су савршена и бесмртна. У

[1] Овде се конструкција прекида.

[2] Ова констатација могла би значити и „оних које су створили" или „они који беху створени".

погледу бесмртности су уистину сва једнака, али се у погледу моћи разликују као отац од сина, син од мисли, а мисао од свега осталог. Како већ рекох, међу онима што су зачети монада је прва. Затим следе дијада, тријада, па све до декада. Али декаде владају над стотинама, а стотине владају над хиљадама, а хиљаде над десет-хиљадама. Такве је природе [. . .] међу бесмртнима. Али монада и мисао припадају човеку или мишљењу [. . .] декади. Стотине, међутим, [. . .] хиљаде [. . .] [Али] десет-хиљаде [су] силе које [. . .] потичу [од . . .] постоје са [. . .] Ум [и] Поче[так] а мисли [. . .] мисли [. . .] савете од [. . .] силе. После свих [њих], појавио се он у својој моћи, он кога су [обзнанили] сасвим. И појавио се из онога што [су] створили, он кога [су створили]. И он коме подарише обличје појави се из онога чему [дадоше обличје]. Он коме наденуше име појави се из онога чему подарише обличје. Различитост спрам оних који су их створили[2] изађе на видело у њему, коме наденуше име од почетка његовог до краја, у складу са моћи свих еона. Али бесмртни Човек пун је свеколиког вечног блаженства и неизрецивог усхићења; читаво његово царство весели се у вечном усхићењу. Ове ствари за које се никада није чуло, нити се за њих знало у свим еонима [који су] настали после [њега . . .].

После њега [. . .] постао је од бесмртног човека [. . .], који се зове Син [Човека] **[недостаје четири реда]**. [Његово мушко име] је „[. . .] прворођени", а женско [име је „прво]рођена Софија, [Мајка Свију]", а неки је зову Агапе. [Он], прворођени, поседује моћ [свога оца]. Створио је [себи] безбројне анђеле да му служе. Читаво то мноштво анђела зове се „Црква светаца светлости без сенке". Када се они међусобно љубе, њихов се пољубац претвара у анђеле који су налик њима. Отац-Протогенетор зове се „Адам, човек од светлости". Царство Сина Човека препуно је неизрецивог ужитка и вечне радости. Они су стално неизрециво усхићени својим вечитим блаженством, за које нису никада чули нити су га икада ви-

[10]

дели сви еони који постоје и њихови светови. Син Човека договорио се са својом дружбеницом Софијом. Створио је велико двополно светло. Његово мушко име је „Спаситељ, створитељ свих ствари", а женско име је „Софија Пангенетеира (створитељица свега)". Неки је зову „Пистис". Спаситељ се договорио са својом дружбеницом Пистис Софијом. Створио је шест двополних духовних (бића) по узору на она створена пре њега. Њихова мушка имена су: прво је „незачети", друго „самозачети", треће „зачетник", четврто „првозачетник", пето „зачетник свију", шесто „главни зачетник". Женска имена су: прво је Пансофос Софија, друго Панметор Софија, треће Пангенетеира Софија, четврто Протогенетеира Софија, пето Агапе Софија, шесто Пистис Софија. Из договора које сам споменуо настајали су еони који су названи мисли; из мисли промишљања, из промишљања мудрости, из мудрости разуми, из разума одлуке, из одлука речи. Створено је тридесет шест мушких и тридесет шест женских (бића), што чини седамдесет две силе. Свака од њих створила је пет духовних (бића), што чини 360 сила. Све оне заједно чине вољу.

Бесмртни Човек постао је једна врста [. . .] еона, а време је постало једна врста првозачетника. Његов син, [зачетник свију], постао је једна врста [. . .]. Дванаест месеци постали су једна врста дванаест сила. 360 дана у години постало је једна врста 360 сила што их створи Спаситељ. Из ових настадоше анђели којима се броја не зна. Претворили су се у сате и њихове тренутке.

Када су сви које поменух створени, Зачетник свију, њихов први отац, створи за њих дванаест еона са анђелима да им служе. У сваком еону било их је по шест, тако да је било седамдесет два неба од седамдесет две силе што их он створи. Свако небо имало је пет сводова, тако да их је укупно било 360. Од сводова је створено 360 сила. Када је њихово стварање завршено, назване су 360 небеса, по небу које им је претходило. И сва су небеса савршена и добра. И тако се појави помањкање женскости.

[3] Овде се можда ради о нехотичном понављању.

Први еон припада бесмртном Човеку, други еон припада Сину Човека, кога зову „првозачетником“, кога зову „Спаситељем“. Над њима влада еон изнад којег нема никакве власти, вечан, божански и бескрајан, еон над еонима, еон бесмртника што у њему пребивају, горњи део Огдоада што би створен из хаоса. Али он, бесмртни Човек, створио је еоне, силе и царства. Свима које је створио дао је моћ да стварају шта желе, укључујући и дане [sic] што су изнад хаоса; јер, ови су се договорили међусобно. Учинили су да се појаве све красоте и да из духа настане безбројно мноштво величанствених светлости, и то су у почетку назвали први, средишњи и савршени то ће рећи, први еон, други и трећи. Први су назвали „јединство“ и „спокој“, сваки од њих имао је своје име, јер цркву у трећем еону су звали „мноштво из мноштва, које је мноштво створило из једног“. Зато се мноштво окупља и сједињује. Зову га „црква“ по цркви која надилази небо. Зато је црква Огдоада створена као двополна. Једним делом се зове мушка а другим женска. Мушки део се зове „црква“ а женски „живот“, да би било јасно како од жене потиче живот свих еона под свим именима која су им давана од почетка. Из његове добре воље и мисли створене су силе које зову „боговима“. Богови су из својих мудрости стварали богове.[3] И Богови су из својих мудрости стварали господаре. Господари господара су из својих речи стварали господаре. Господари су својим моћима стварали арханђеле. Арханђели су (из својих речи) стварали анђеле. Из овога је створена идеја и [обличје и форма] да се надену имена [свим] еонима [и] свим њиховим бесмртним световима што их споменух. Сви су они за то добили дозволу бесмртног Човека и његове дружбенице Софије, коју зову „Ћутање“. Зову је „Ћутање“ зато што је своју бесмртну узвишеност створила без речи, промишљањем. Пошто су имали дозволу, сваки је од њих створио себи велика царства у свим бесмртним небесима и њиховим сводовима, престолима и храмовима, прикладна њиховој узвишености;

[11]

неки су, уистину, створили пребивалишта и кочије толико неизрециво узвишене да се не дају описати. Створили су себи безбројне војске анђела да им служе величајући их, као и неописиве девичанске духове светлости. Међу њима нема патње и слабости, довољно је да нешто пожеле (и) то се намах оствари. Тако су створени еони и њихова небеса и сводови блаженства бесмртног Човека и његове дружбенице Софије, место где сви еони и њихови светови и оно што долази после њих [**недостаје глагол**], да би могли створити разна обличја тога места, њихове слике у небесима хаоса и њихових светова. Али читава природа (која извире) из бесмртног, од незачетог, до откровења хаоса у светлости што сија без сенке у неизрецивом усхићењу и радости, сви су се веселили над својим вечитим блаженством и бескрајним спокојством што се не дâ описати, нити се може замислити у свим еонима што постоје, са њиховим силама.

И нека оволико буде довољно. И све то што вам саопштих исказах тако да може да допре до ушију ваших, све док оно чему вас не могу научити не откријете у себи. И то ће вас испунити усхићењем и чистим сазнањем.

Блажени Еугност

Јеванђеље истине

Јеванђеље истине је радост за оне којима се смиловао Отац Истине и дао им да га спознају посредством моћи Логоса који је потекао из Плероме, и који беше у мислима и уму Очевом — њега зову „Спаситељ“, јер он ће донети спас онима који не познају Оца. Назив јеванђеља представља објаву наде, јер за оне који га траже то је откровење.

[1] Ова празнина различито се реконструише: „мисао" (Шенке, Харт), „нешто" (Фехт).

Сада се Сви окретоше њему од кога су потекли. И Сви беху у њему, несхватљивом, недокучивом, који је драгоценији од ма које мисли, а непознавање Оца доносило је патњу и страх. И патња се згусну попут магле, тако да нико не беше у стању да види. Отуда је Плане (Заблуда) стекла снагу. Узалудно је радила на своме послу, јер није знала истину. Постала је у једном стварењу док је са жаром (и) у красоти припремала замену за истину.

Али ово не беше понижење за њега, непојмљивог, недокучивог, јер су патња, заборав, и то створење привида били ништавни, а вечна истина је непроменљива, стална, и њој се нема шта додати.

Зато ваља презирати Плане. Ово је (њен) опис: она нема корена. У односу на Оца, створена је у магли, и док постоји, ствара заборав и страх да би помоћу њих зачарала оне у „средишту" и заробила их. Њен заборав није био видљив. То није [. . .][1] везано за Оца. Заборав није потекао од Оца, премда је настао због њега. Али оно што постаје у њему јесте сазнање. Постаде јасно да треба уклонити заборав и спознати Оца. Пошто је заборав настао у одсуству спознаје Оца, он више неће постојати од тренутка када Отац буде спознат.

Ово је јеванђеље онога кога траже, које је он обзнанио савршенима милошћу Очевом, скривена тајна Исуса Христа, преко кога је подарио сазнање онима који због заборава беху у тами. Подарио им је сазнање (и) дао им пут. Али пут који им је саопштио је истина. Зато се Плане наљутила на њега (и) прогонила га. Била је угрожена због њега, (и) би уништена. Он је прикован за дрво. Постао је плод сазнања Очевог.

Он није нестао зато што је поједен. Али онима који су га јели подарио је ужитак открића. Јер, он их је открио у себи самоме, а они су у њима самима открили њега, непојмљивог, недокучивог, савршеног Оца који је створио Све, у коме Сви пребивају, и који Свима недостаје, јер је у себи задржао њихово савршенство, које није подарио Свима.

[2] Постоје различите верзије ове празнине: по Шенкеу, „узели своје савршенство"; по Харту „примили своје савршенство"; по Тилу, „створили савршенство" (изоставља „своје").

Отац није осећао завист. Јер, какву би завист могао осећати према својим удовима? Јер, да су еони [. . .] своје [. . .][2], не би били у стању да приђу Оцу, који у себи садржи њихово савршенство, који им га дарује да би се вратили њему и сазнању које је у своме савршенству изузетно. Он је створио Све, и Сви беху у њему, и Свима је недостајао. И пошто онај кога неки не знају жели да га спознају и воле — јер, шта је Свима недостајало сем сазнања Оца? — постао је водич, у миру и спокојству. Појавио се међу ученицима (и) изговорио реч, јер је био учитељ. Они који су само у својим срцима мудри искушаваху га. Али он их прекори због таштине. Омрзоше га, јер не беху уистину мудри.

После свих њих, дођоше и они мали, чије је сазнање Оца. Када су ојачали, научили су све о обличјима Очевим. Спознали су и били спознати. Примили су и дали блаженство.

У њиховим срцима би написана књига живих створења, која је настала у мисли и уму Очевом, и која је од стварања Свију била недоступна — та (књига) до које нико не може доћи, јер записано је да ће онај који је узме у руке бити погубљен. Нико од оних који вероваху у спасење није се могао појавити док та књига није доспела међу њих (док није била спозната). Зато је милостиви, одани Исус стрпљиво подносио муке док није узео ту књигу, јер знао је да је његова смрт за многе живот.

Као што је пре отварања тестамента скривено завештање преминулог господара куће, тако је било и са Свима, јер Отац Свију беше невидљив, пошто је он један, потекао од себе самога, из кога сви простори извиру. Стога се Исус појавио. Узео је ту књигу к себи. Био је прикован за дрво. Обзнанио је вољу Очеву на крсту. О, како узвишено то учење беше, јер он се понизио смрћу, иако беше одевен у рухо вечног живота. Одбацивши покидано рухо, оденуо се бесмртношћу коју му нико не може узети. Доспевши у празне просторе страха, прошао је крај оних који беху ослобођени заборава, пошто је он сазнање и савршенство, и обзнанио оно што је у

[Оцу да би . . .][3] поучила оне који желе да приме наук. Али они који желе да приме наук јесу живи који су записани у књизи живих створења, они који примају наук о себи. Њих прима Отац када му се још једном врате. Пошто савршенство Свију пребива у Оцу, неопходно је да се Сви уздигну к њему. Тада свако када стекне сазнање прими оно што је његово и узима то к себи. Јер, онај ко је без сазнања непотпун, је, а то што му недостаје велико је, јер недостаје му оно што ће га учинити савршеним. Пошто је савршенство Свију садржано у Оцу, неопходно је да се Сви уздигну до њега и да свако прими што је његово. Припремио је и исписао их све унапред, да би даривао оне што потекоше од њега. Они чије је име знао унапред беху позвани на крају, тако да је онај који зна тај чије је име Отац објавио. Јер, онај чије име није споменуто је без сазнања. Или, како може чути неко чије име није објављено? Јер, онај ко до краја остане без сазнања јесте створење заборава, и то ће га уништити. Иначе, зашто су ти убоги створови безимени, (зашто) нису никако названи? Дакле, ако неко зна, он потиче одозго. Ако је позван, он чује, одговара, окреће се ономе који га зове, уздиже се к њему, и сазнаје како се зове. Сазнајући, извршава вољу онога који га је назвао. Он жели да му угоди (и) нађе спокојство. Име јединог постаје његово. Онај који овако дође до сазнања увиђа одакле долази и куда иде. Увиђа налик некоме ко се отрезнио после пијанства. Окренувши се себи, разјаснио је шта је његово. Многе је одвратио од Плане. Повео их је ка пространствима која су напустили када су примили Плане, због дубине онога који обухвата све просторе док њега самог не обухвата нико. Велико је чудо што су били у Оцу не знајући за њега, и што су били у стању да сами изађу пошто нису били у стању да приме и сазнају њега у коме пребиваху; јер, он не беше обзнанио своју вољу. Јер, он је открио себе као сазнање, и све су његове еманције биле у складу (или: мешале су се) са њим — он је на крају објавио сазнање књиге живих створења еонима као својим [словима][4], а да није открио себе, јер они нису звучна слова (самогласници) нити су слова без звука (сугласници), да би их неко могао читати и помислити на нешто што је таштo, већ представљају слова истине. Када (их) изговоре, они сазнају себе. Свако је слово савршена истина (или: мисао) налик савршеној књизи, јер то су слова. Написао их је једини, Отац их је написао да би еони сазнали Оца помоћу његовог писма.

Док је његова мудрост медитирала о речи, и када ју је у своме науку изговорио, његово је сазнање објављено. Његова је уздржаност (?)[5] попут круне на њему; његово је усхићење сједињено с њим; његово блаженство га узноси; његово обличје га је открило; његово спокојство га је примило к себи; његова љубав је у њему рођена; његова вера га је прихватила. Тако реч Очева излази из Свију[6], будући да је она плод његовог срца и једно обличје његове воље. Али она је потпора Свију, она их одабира, и преузима обличје Свију. Она их прочишћава и враћа их Оцу, мајци — неизмерно благи Исус.

Отац открива своје груди. А његове су груди Свети Дух који открива своју тајну. Његова је тајна његов Син, кога еони могу спознати милошћу Очевом, те не морају више мучити себе тражећи Оца, будући да спокојно пребивају у њему, знајући да им је ту уточиште.

Испунивши празнину, уништио је спољашње обличје. Његово је спољашње обличје свет у коме је служио. Јер, признао је место где има зависти и сукоба. Али место које је једно савршено је. Пошто је празнина настала зато што нису знали Оца, празнине више неће бити од тренутка када спознају Оца. Као што нечије незнање нестаје само по себи у тренутку сазнања, то ће рећи, његово незнање повлачи се као тама пред светлошћу, тако и празнина нестаје у савршенству Спољашње обличје потом више није видљиво, већ нестаје сјединивши се са једним, јер сада су њихова дела једнака када ће једно учинити пространство савршеним. Свако ће преко једнога примити себе. У сазнању ће очистити себе од разноликости и претво-

[3] Према Шенкеу и Харту, ова празнина треба да гласи „његова реч".
[4] Шенке и Харт овде дају „својим створењима".
[5] Не зна се поуздано значење коптске речи. Харт је преводи као „част".
[6] Тако коптски текст. Намеравани смисао је вероватно „одлази Свима".

[14]

рити се у једно, прождирући у себи материју попут огња, као што тама нестаје у светлости, смрт у животу.

Ако се, дакле, ово десило свакоме од нас, ваља нам пре свега имати у виду да ће кућа бити света и тиха због једног. Људи који су се селили имали су обичај да оштећено посуђе разбијају; међутим, за господара куће то није губитак, он се заправо весели, јер уместо оштећеног посуђа има читавог посуђа које треба довршити. Јер, то је пресуда која је дошла одозго, и која је свакоме пресудила. То је исукани мач са две оштрице који сече на обе стране.

Када се реч, која је у срцима оних који је изговарају, појавила међу њима — није била само глас, већ је рођена — међу суђем настаде велика пометња, јер неке се посуде испразнише, неке напунише, неке беху донете а неке преврнуте. Неке беху очишћене, а неке разбијене на комаде. Сва су се пространства тресла и би пометња, јер није било чврстине и сталности. Плане је узнемирена, јер не зна шта да чини. Тужна је, оплакује и мучи себе (?), јер ништа не зна. Пошто јој се приближило сазнање — које је пропаст за њу и све њене еманације — Плане је празна, јер у њој ничега нема.

Истина дође међу њих. Све су је њене еманације знале. Поклонили су се Оцу у истини и савршеној моћи која их је сјединила са Оцем; јер, свако воли истину пошто су уста Очева истина. Његов језик је Свети Дух који га сједињује са истином, спајајући га са устима Очевим помоћу језика када треба да прими Свети Дух. Ово је откровење Очево и његова објава еонима. Открио је своју тајну (и) протумачио је. Јер, ко још постоји осим Оца? Сва су пространства његове еманције. Спознали су га, јер потекли су од њега као деца од савршеног човека. Спознали су га, јер нису још примили обличје, нити име што Отац свакоме даје. Тада од њега примају обличје сазнања, јер иако су у њему, не познају га. Али Отац је савршен, он познаје сва пространства у себи. Ако пожели, он створи кога год му је воља, и даје му обличје и име. Даје му име и постање. Они који нису још постали не знају оног који их је створио. Не кажем тиме да они који још нису постали нису ништа, већ да пребивају у ономе по чијој ће вољи једном настати. Пре него што било која ствар настане, он зна шта ће створити. Али плод који још није изникао ништа не зна, нити ишта чини. Тако свако пространство које чини део Оца потиче од њега који јесте, али он га је створио од оног што није; јер, он који је без корена нема ни плода, али он помисли у себи: „Постао сам [. . .]”.[7] Он ће га уништити. Дакле, оно што није ни постојало неће ни постати. Шта ли онда он жели када о себи мисли: „Настао сам попут сенки и приказа ноћи”? Када светло обасја ужас који је осетио, он зна да то није ништа. Стога они нису знали за Оца, будући да га нису видели.

Пошто то (незнање) беше ужас, пометња, несталност, сумња и разједињеност, одатле настадоше многе заблуде и привиђења; као да су заспали и сањали немирне снове: негде беже, или су онемоћали пошто су некога прогонили, или су учесници каквог окршаја, или примају ударце, или су пали са великих висина, или лете кроз ваздух иако крила немају. У другим, пак, приликама, изгледа као да неко њих убија иако их нико не прогони, или као да они убијају своје суседе, јер су њиховом крвљу упрљани. Све до тренутка када се они који су кроз све ове пометње прошли не пробуде, они не виде ништа, јер такве су ствари ништавне. Слично је са онима који одбацише од себе незнање што је попут сна који ништавним сматрају. Они његове творевине не сматрају стварним, већ их остављају попут сна у ноћи. Сазнање Оца за њих је као светлост. Стога су сви у незнању своме поступали као у сну, те када дођоше до сазнања, то би управо као да су се пробудили. И добро је за човека да дође себи и да се пробуди. И блажен је онај који отвори очи слепима. И Дух похита за њим када га је подигао. Када је пружио руку ономе што је на земљи лежао, подигао га је на ноге, јер он уистину не беше још устао.

Сазнање Оца и откровење сина његовог омогућише им да прогледају. Јер, ка-

[7] Ову празнину реконструише само Шенке: „да бих поново нестао”.

да су га видели и чули, допустио им је да га кушају и омиришу, и да дотакну вољеног сина пошто их је овај поучио о непојамноме Оцу. Пошто је удахнуо у њих оно што је у мисли, испуњавајући вољу његову, и пошто су многи примили светлост, они се окретоше њему, јер они (који беху од) материје нису (за њега) знали, нису видели његов лик и не беше им познат, јер он се појавио у људском обличју, и нико му не препречи пут, јер бесмртност не зна за препреке. Проговоривши поново, говорећи о ономе што је у срцу Очевом, обзнанио је безгрешну реч. Кроз уста његова проговори светлост, и његов глас створи живот. Подарио им је мисао, мудрост, милост, спасење и дух моћи из бескраја Очевог и благости. Окончао је казне и покоре, јер оне су скренуле са правог пута неке којима је била потребна милост у Заблуди и оковима. Уништио их је и посрамио их сазнањем. Постао је пут за оне који са њега скренуше, сазнање за оне што у незнању живеху, откриће за оне што траже, потпора за колебљиве, непорочност за оне што укаљани беху.

Он је пастир што остави за собом деведесет девет оваца које са пута не скренуше. Дошао је да потражи ону што беше скренула. Веселио се када ју је пронашао; јер, деведесет девет је број који је обухваћен левом руком. Али у тренутку када она једна буде пронађена, читав збир се премешта у десну руку. Тако оно коме једна недостаје — што је цела десна рука — прикупља оно што је недостајало и премешта га са леве стране на десну, и тако збир постаје стотину.

Смисао онога о чему говоре јесте Отац. Овај је чак и на сабат спасавао овцу коју је пронашао пошто беше пала у јаму. Спасао јој је живот извадивши је из јаме да бисте ви, деца пуна разумевања, увидели шта значи сабат, током кога није прикладно не пружити коме помоћ, и да бисте говорили о дану на небу што је без ноћи, и о светлости која не залази, будући да је савршена.

Проговорите, стога, из срца, да сте ви савршени дан и да у вама пребива светлост што не гасне. Говорите о истини са онима који је траже, о сазнању онима који су згрешили у заблуди својој. Притеците у помоћ онима који посрнуше и пружите руке болеснима. Нахраните гладне и дајте одмора уморнима, подигните оне што желе да устану и пробудите оне што спавају. Јер, ви сте мудрост (спремна) да дела; ако снага тако чини, постаје још већа. Гледајте себе, не друге, то јест оне које сте отерали од себе. Немојте јести оно што сте повратили. Не дајте да вас изједу мољци. Не дајте да вас изједу црви, јер већ сте то одбацили. Не пружајте уточиште ђаволу, јер већ сте га уништили. Не подупирите препреке што падају на вашем путу, јер ће вам се поново испречити. Безбожник је ништарија, јер он себи чини више штете него добра, будући да он своја дела чини из безбожништва. Али онај који је праведан чини другима. Поступите, стога, по вољи Очевој, јер од њега сте потекли. Јер, Отац је милостив, и добро је оно што је воља његова. Он је ваша дела примио на знање, а ви сте у њима нашли спокој. Јер, дела ваша се по плодовима познају. Јер, деца Очева су његов мирис, будући да их краси лепота његовог лика. Стога Отац воли свој мирис и свуда га шири. А када се он помеша са материјом, тада он свој мирис дарује светлости и чини да она својом тишином надилази сваки облик и звук. Јер, тај се мирис не прима ухом, тај је мирис дух који има чуло мириса. И он га упија и бива преплављен мирисом Очевим. Овај га тада носи до луке, а одатле до места одакле је потекао, од првобитног мириса који се охладио. Тај је мирис психичке форме, налик хладној води, који [...],[8] он је од земље која није чврста, за коју они што је виде верују да је земља. Потом се поново распада. Ако се удахне, постаје топао. Мириси који су хладни потекли су од раздвојености. Зато дође Бог (?) (или: вера). Укинуо је раздвојеност и донео топлу Плерому љубави, да се хладноћа више не врати, и да буде само јединство савршене мисли. Ово је добра вест о доласку Плероме за оне који чекају спасење одозго. Они чекају и надају се ономе што је налик светлости која нема сенке. Ако се Плерома тада појави, то

[8] Значење коптског глагола **ôte** не зна се са извесношћу.

не значи да је није било због бескрајности Оца који се појављује када ње нема, премда нико није могао рећи да ће се Бесмртни појавити на овај начин. Али Очева се дубина увећала, и није га походила помисао о Плане. То је слабашна (?) ствар која се лако исправља када се пронађе онај који му је дошао и кога ће он вратити. Јер, то се враћање зове покајање. Стога се појави Бесмртност. Следила је онога који је згрешио да би могао наћи спокој. Јер, опроштај је оно што остаје светлости у помањкању, реч Плероме. Јер, лекар жури ка месту где је болесник зато што је таква воља у њему. Онај, дакле, коме нешто недостаје то не скрива, зато што он има оно што му недостаје. Тако Плерома, којој ништа не недостаје, испуњава празнину која је из њега потекла, да му подари оно што му недостаје како би могао примити милост, јер док тога нема, нимилости нема. Зато тамо где нема милости влада ниskост. Када је та мала ствар која му је недостајала примљена, учинио је да изгледа као Плерома — то је откровење светлости истине која га је обасјала, јер она је непроменљива. Стога се обратише Христу који беше међу њима да би они који беху узнемирени добили одговор, и да би им он дао помаст.

Помазање је милост Очева којом им се смиловао. Али ти које је помазао су они који су доведени до савршенства. Јер, премазује се посуђе које је завршено. Али када се премаз истроши, посуда почиње да испушта течност. Оштећена је на месту где је отпао премаз. Јер, одатле га односи дах, што је у моћи онога ко је са њим. Али са посуде која је читава ништа не отпада, нити из ње истиче течност, већ Отац досипа оно што недостаје да би се поново напунила.

Он (отац) је добар. Он зна шта је посејао, јер он је тај који је то посејао у рају своме. А рај је место његовог починка.

Ово је савршенство створено из мисли Очеве, и ово су речи његовог промишљања. Свака његова реч дело је воље што је само његова у откривању његове Речи. Док су још биле у дубинама његове мисли, Реч, која се појави прва, обзнанила је и њих и ум који говори. Реч је једна у немом благослову. Назван је „мисао“, пошто су речи пребивале у њој пре него што су обзнањене. И тако се појавио први пут када је било по вољи његовој. Али то је воља у којој Отац пребива и која га задовољава. Ништа не настаје без њега, и ништа не настаје без воље Очеве. Али његова је воља недокучива. Воља је траг његових стопала и нико је неће уочити, нити она постоји да би се пажња усмерила на њу и она била схваћена. Али када он пожели, то што пожели је ту, макар њима то не било по вољи. Они су ништавни пред Богом и вољом његовом. Јер, Отац зна почетак и крај свих њих. Јер, на крају ће их питати шта су чинили. И крај значи примање сазнања о ономе што је скривено. А то је Отац, од кога води почетак, коме ће се вратити сви што су од њега потекли. Али они су постали у славу и на радост његовог имена. Али име Оца гласи Син. Он је тај који је дао име ономе што је потекао од њега, будући да је то био он сам, и створио га је као сина. Дао му је своје име, јер то је он сам, Отац, у коме све ствари пребивају. Он има име, он има Сина. Могуће је видети га, али име је невидљиво, јер само је оно тајна невидљивог, што долази до ушију које су га пуне, јер име Очево се не изговара. Али открива се у сину. Зато је то име узвишено. Ко ће онда бити у стању да изговори његово име, узвишено име, изузев њега самог, који име и носи, и синова тога имена, у којима име Очево пребива, а они сами пребивају у његовом имену?

Пошто је Отац нестворен, он сам је тај који га је створио за себе као име, пре него што је поређао еоне, тако да име Оца као господара буде над њима, што је уистину његово име, сигурно у власти његовој и савршеној моћи. Јер, то име није од речи (нити) се њиме зове, већ је невидљиво. Он (Отац) даде име само њему (Сину), јер само он (Син) њега (Оца) види. Само је он (Отац) тај који је у стању да њему (Сину) дâ име, јер онај који не постоји без имена је. Јер, какво име дати ономе који не постоји? Али онај ко по-

стоји, постоји са именом својим, и само он (Син) њега (Оца) зна; и (на) Оцу је да само њему (Сину) дâ име. Син је његово (Очево) име. Он (Отац) није га, дакле, сакрио у материји, већ је оно (име) постојало. Он је само Сину дао име. Име је, дакле, Очево, управо као што је име Очево Син, самилост. Јер, где он да нађе име осим у Оцу? Али неко ће свакако рећи своме пријатељу: „Ко ће дати име ономе што је постојао први, пре њега?" Као да, уистину, потомци не добијају имена оних од којих су потекли.

Прво нам, дакле, ваља то схватити; шта је име, да је то уистину име. То је, дакле, име Очево, јер он је господар имена (или: то је право име). Он (Син), дакле, није примио име попут других, као позајмицу. Али ово је господар имена (или: право име). Нема никога другог ко му га је дао; заправо, он је безимен, неизрецив, све док га он сам, савршени, не изговори. А он (Син) је тај који је у стању да изговори његово (Очево) име и да га види. Када је, дакле, њему (Оцу) било по вољи, чије је име његов Син, он (Отац) који је дошао из дубина дао му је име, а он (Син) је проговорио о стварима скривеним, знајући да је Отац без зла.

Зато га (Сина) је уистину и створио, да говори о његовом (Очевом) пребивалишту, одакле је он (Син) потекао, и да благосиља Плерому и узвишено име његово (Очево) и благост Очеву. Он (Син) ће говорити о месту одакле су Сви потекли, и похитаће до места где је створен да би му се поново вратио и био одведен са тог места, места где је раније био, где је отхрањен и одрастао. А његово сопствено пребивалиште је Плерома. Дакле, све су еманације Очеве Плеромата, и све његове еманације имају корен у њему, из кога су никле. Он им је одредио границе. Све оне постају (да би биле довршене)[9] из сопствене мисли. Јер, место ка коме управљају своју мисао, то је њихов корен који их узноси до свих висина, до Оца. Имају његову главу која им је уточиште, и будући да су му близу, кажу да су уживале у његовом лицу кроз поздраве.

[9] Писар је изоставио глагол. Овде следимо сугестију Шенкеа и Харта.

[17]

Али овакви не постоје, јер нису се уздигли изнад себе самих. Нити су трпели оскудицу ради милости Очеве, нити га сматраху малим, злобним и гневним; он је лишен зла, смирен и благ; знао је све просторе пре него што су настали и не треба му наук. То је пут оних који имају (нешто) са небеса од неизмерне узвишености, док чекају јединога и савршенога који је тамо ради њих. Они не силазе у подземни свет, међу њима нема зависти, уздаха, нити смрти, већ пребивају у њему који пребива у спокојству, и нису обузети немиром или трагањем за истином, већ су сами истина. И Отац је у њима а они су у Оцу, и они су савршени, неодвојиво везани за истински добро; ништа им не недостаје, већ уливају спокојство јер су одморни у Духу. Они ће послушати свој корен и имаће времена за себе, они у којима ће он пронаћи свој корен и неће нашкодити души својој. Ово је место блажених, њихово пребивалиште. Стога, нека остали знају да ми не приличи, пошто сам био у том месту спокојства, да говорим о нечем другом; боравићу овде, и увек ћу имати времена за Оца Свију и истинску браћу на коју се излива љубав Очева, и којима он не недостаје. Они који уистину постоје налазе се у истинском и вечном животу, и говоре о савршеној светлости која је пуна семена Очевог, и налази се у његовом срцу и у Плероми, док се његов Дух весели у њему и уздиже њега у коме је био; јер он је добар и његова су деца савршена и достојна његовог имена, пошто Отац воли такву децу.

Расправа о васкрсењу

Има таквих, сине Регинусе, који желе да науче многе ствари. То им је циљ када се хватају у коштац са проблемима који нису решени. И уколико допру до решења, они о себи веома високо мисле. Али ја мислим да они нису нашли себи места у речи истине, јер пре ће бити да су тражили уто-

чиште које смо ми добили од нашег Спаситеља, нашег Господа Христа, када смо спознали истину, и на њу се ослонили. Али пошто нас уљудно питаш шта је истина у погледу васкрсења, пишем ти да је оно неопходно, и да многи уистину не верују у њега, али мало га њих налази. Расправимо, дакле, о томе. Како се Господ служио стварима док је био у телесном обличју и када се обзнанио као Син Божији? Ходао је (или: пребивао) овде где и ти. Говорио је о закону природе (или: против закона природе). Али ја то зовем смрћу. Син Божији, Регинусе, беше Син Човеков. А он је садржао обојицу, јер имао је и људског и божанског; с једне стране, могао је савладати смрт пошто је био Син Божији, али с друге стране, преко Сина Човековог могао се вратити у Плерому; јер, потекао је одозго, као семе истине, пре него што устројство (света) настаде у коме се појавише многи господари и божанства. Знам да је решење које излажем тешко појмљиво, али нема ничег тешког у речи истине. Али пошто се решење износи тако да ништа не остане скривено, већ да све што се тиче порекла буде јасно — с једне стране уништење зла, а са друге објава онога што је узвишено — то је еманација истине и Духа, (а) милост је део истине. Спаситељ је прогутао смрт. Требало би да знаш (о томе), јер он је уклонио свет који пропада. Преобразио га је (или: себе) у бесмртни еон и подигао га је (или: устао је) када је прогутао видљиво невидљивим, и дао нам је пут ка бесмртности. Зато смо тада, као што Апостол рече, патили са њим, и устали смо са њим и пошли на небо. Али ако постојимо на овом свету носећи њега, ми смо његови зраци, и он нас држи до нашег заласка, што је наша смрт у овом животу. Он нас односи у небеса као што сунце односи своје зраке, неспутано од било кога — ово је духовно васкрсење, које обухвата и психичко и телесно. Али ако постоји неко ко у то не верује, њега није могуће убедити, јер то је ствар вере, сине мој, а не убеђивања. Онај ко је мртав, устаће. А међу филозофима овога света има један који верује. Али он ће устати, и нека филозоф који је на овоме свету не поверује да је он човек који се окреће око себе самога. Због наше вере, ми смо уистину спознали Сина Човековог, и веровали смо да је устао из мртвих. И за њега кажемо да је уништио смрт, јер узвишен је онај у кога верују. Узвишени су они који верују. Мисао оних који су спасени неће нестати, ум оних који су га спознали неће нестати. Ми смо, дакле, одабрани за спасење и искупљење, пошто је од почетка било предодређено да не паднемо у заблуду оних који су без сазнања, и досегнућемо мудрост оних који су сазнали стину. Истина која је чувана не може се напустити, нити се она појавила. Систем Плероме је чврст, оно што се одвојило је мало; од тога је постао свет. Али Свеколико Мноштво је оно што је обухваћено, оно није настало, оно је постојало. Стога, не сумњај у васкрсење, сине Регинусе. Јер, ако ниси имао телесно обличје, добио си га када си дошао на свет. Зашто не би примио телесно обличје када се уздигнеш до еона? Оно што је узвишеније од телесног обличја, оно што му значи живот, оно што настаје ради тебе, зар то није твоје? Зар оно што је твоје није у теби? Али док си на овом свету, шта ти недостаје? То си желео да сазнаш. По рађању тела долази старост, и ти си смртан. За губитак ти следује добитак, јер када напустиш овај свет, нећеш предати оно што је узвишено. Оно што је лоше ниско је, али за то следи милост. Нико нас, дакле, не искупљује, али ми који смо Свеколико Мноштво, ми смо спасени. Ми смо примили спасење од једног краја до другог. Мислимо тако, и примајмо тако. Али неки желе да сазнају да ли ће онај који буде спасен када напусти своје тело бити спасен одмах. Нека нико у то не сумња. Како да делови тела који су видљиви (али) мртви не буду спасени, када ће оно што је у телу живо устати? Шта је онда васкрсење? То је вечито откровење оних који су устали. Јер, ако памтиш да у Јеванђељу пише како се Елија појавио, и са њим Мојсије, немој помислити да је васкрсење привид. То није привид него истина (чињеница).Ваља рећи да је пре овај свет привид него васкрсење које се десило нашем Господу

Спаситељу Исусу Христу. Али зашто те сада учим? Живи ће умрети. У каквој само заблуди они живе! Богати су осиромашили, а краљеви су збачени са престола. Све се мења. Свет је привид, да о томе одвећ не распредам. Али није тако са васкрсењем, јер то је утврђена истина (чињеница), откровење онога што јесте и преображаја ствари, и прелазак у ново. Јер, бесмртност пре[крива] смртност и светло облива таму, сасвим је прогутавши. И Плерома испуњава празнину. То су знамења и призори васкрсења. То је оно што ствара добро. Немој, стога, опажати само део целине, о Регинусе, и јединствености ради, не води живот у складу са захтевима овога тела, већ напусти раздвојеност и окове, и ето васкрсења. Јер, ако онај који ће умрети зна да ће умрети — иако у овом животу проживи многе године, бива доведен до тога — зашто ти не сматраш себе васкрслим и доведеним дотле? Ако поседујеш васкрсење а и даље живиш као да ћеш умрети — а овај ипак зна да је умро — зашто се онда ја не обазирем на твој недостатак вештине? Свако треба да вежба на више начина, и биће ослобођен од овог природног закона, те неће скренути с пута, и поново ће себе примити у првобитном обличју. Ове сам ствари примио доброчинством Господа Исуса Христа. Саопштио [сам] их вама и вашој браћи, синови моји. Ако има нечега одвећ дубоког у овој расправи, протумачићу вам то када затражите. Али не буди сада завидан спрам било кога ко ти припада и може овим да се окористи. Многи жељно ишчекују ово што ти написах. Ово саопштавам ради мира међу њима и милости. Поздрављам тебе и оне који вас воле братском љубављу.

Расправа о васкрсењу

Превео са енглеског
Новица Петровић

■

Одређивање типолошких и историјских граница гностичког феномена

Ханс Јонас

Природно би било поћи од самог појма **гносис.** Његово дословно значење, „знање“, у нашем контексту је одређено као скривено, објављено и спасоносно знање. Другим речима, то је знање тајно, до њега се не долази природним путем, а поседовање знања битно мења положај онога који га поседује. То је знање додатно одређено посебним **теоријским садржајем,** светом који је предмет тога знања, а у устројству тога света веома је значајна улога знања: „шта“ тога знања садржи објашњење његовог порекла, начина саопштавања и обећаног дејства. Уистину, систем **универзалног бића,** који гносис тумачи унутар својих теоријских оквира, заснован је на самом појму гносиса, те у своме склопу садржи упутство у погледу његовог откривања појединцу. Ова широка метафизичка, теолошко-космолошка потпора спасоносне моћи „знања“, на коју указује чињеница што се овај појам појављује како на страни субјекта тако и на страни објекта система, представља прву битну одлику гностичке спекулације.

Какав је то, дакле, систем стварности у коме је суштинска тема знања само знање? Овим питањем залазимо у домен објективног садржаја гносиса.

То је, пре свега, **трансцендентална генеза,** која приповеда духовну историју постојања као историју горњих светова, то јест, у крајњој линији самог Божанства: почињући од прапочетака, она развија унутарњу божанску драму, током чијег одвијања настаје доњи свет.

Ту је, затим, исход ове трансценденталне генезе: постојећи космички систем као устројство сила које одређује садашњи положај човека. Овде је нагласак на раслојавању дуж вертикалне осе, на супротности између висина и амбиса, на раздаљини између земаљског и божанског света, и на мноштву светова између њих.

Прве две теме доводе нас до следеће, која је имплицитно присутна у њиховој логици; то је човек — његова природа, његово место, како у досадашњој историји тако и у садашњем систему: његово „оностранo“ порекло везано за прекосми-

чку божанску драму; његова сложена садашња ситуација везана за пад; његово истинско исходиште.

Напокон, учење о спасењу, појединачном и свеопштем: последње ствари одговарају првима, преображај пâда, повратак свих ствари Богу.

Ове теме, које се формално могу класификовати као теологија, космологија, антропологија и есхатологија, као такве су присутне и у гностицизму и у другим религијским системима. Шта је то што их чини искључиво гностичким у оним случајевима када осећамо да их ваља класификовати као такве?

Један фактор који је већ поменут јесте специфичан статус знања у свакој од фаза кроз које пролази метафизичка расправа. Божанство у примордијалној драми трпи губитак сазнања који утиче на један његов део, чиме се модификује статус целине. Недостатак знања испољава се кроз дрскост и заблуду демијуршког стварања, и бива трајно отелотворен у свету који тим путем настаје. Човеково битисање на овом свету карактерише одсуство знања, проистекло из природе света, које активно подстичу његове силе; поновно васпостављање знања представља средство спасења. Пошто свако од ових стања проистиче из оног које му претходи, целина се може сматрати једним **кретањем** „знања" великих размера, како у његовим позитивним аспектима тако и у његовом помањкању, од почетка ствари до њиховог краја. Ово прогресивно кретање чини **временску** осу гностичког света, док вертикални поредак еона и сфера чини његову просторну осу. Другим речима, време бива покренуто замахом духовног живота: ову свеобухватну динамику, која доводи до тога да свака епизода ствара нову, и да све заједно представљају фазе једне тоталне еволуције, морамо сматрати још једном битном одликом гностицизма. То је метафизика чистог кретања и догађања, најдоследније „историјска" концепција универзалног бића пре Хегела (такође им је заједнички аксиом — имплицитно садржан у онтолошком статусу знања — да је „супстанца субјекат").

Овај динамизам видљив је већ у учењу о божанству: оно испрва пребива у спокојству вечне преегзистенције, али се у једном тренутку јавља подстицај за процес „унутарњег" стварања које се одвија у виду низа духовних стања Апсолута, чије превасходно субјективне, духовне особине бивају објективизиране, или хипостазиране, у спољашњим стварностима — њихов след означава постепени развитак хијерархије светова потеклих од првобитног божанства. На тај начин, историја стварања — историја самог божанства — бива **еманационистичка;** пошто је њено одвијање неизбежно усмерено наниже, то је историја „деволуције". Оно што је ниже каснијег је датума: овај онтолошки аксиом, тако супротан Хегелу и сваком модерном еволуционизму, присутан је како у гностицизму тако и у свим „вертикалним" моделима позне античке епохе — они су каткада називани „александријским" спекулативним моделом, а он је, у филозофском погледу, достигао врхунац у Плотиновом делу. Ваља, међутим, запазити да гностички еманционизам, за разлику од хармоничног еманационизма неоплатониста, карактерише катастрофичност. Његов развојни ток одвија се у форми **кризе**, и дешавају се неуспеси и пропасти. Поремећај у висинама зачиње кретање усмерено наниже које се наставља у виду драме пада и отуђења. Материјални свет јесте завршни чин овог епа о пропасти.

Овај патоморфни вид гностичког еманационизма непосредно указује на још једну одлику: његов постојано **митолошки** карактер. Јер, трагедија и драма, криза и пад, траже конкретне индивидуалне протагонисте, божанске ликове — укратко, митске фигуре, ма колико симболично оне биле замишљене. Плотинов пад Бића, који је у неким аспектима аналоган гностичком, одвија се кроз аутономно кретање безлично замишљено, на основу једне унутарње нужности која саму себе оправдава. Гностички пад није могућ без непредвидивог деловања субјективних осећања и воље. (Ово је, разуме се, једна од главних Плотинових замерки гностицима). Митолошка — и отуда нефилозофска — форма део је

природе гностицизма: не ради се само о формалној већ и о суштинској разлици. Касније ћемо видети да је та митологија сасвим особеног карактера у поређењу са другим митологијама.

Циљ прве, прекосмичке и космогонијске фазе мита (за гностички мит карактеристично је постојање јасно одређеног циља) јесте да се из почетака који могу бити монистички изведе дуалистички исход, то ће рећи, дато стање ствари, које је представљено овим светом и одражено у човеку.

Отуда дуализам тек у космичкој фази универзалне историје, па тако и у гностичкој космологији (то јест, у схватању да је доњи свет васпостављен од оних који му претходе), бива недвосмислено изражен, док у првим фазама метафизичке генеалогије не мора бити тако. Какви год били почеци, из једног, два или три „корена", историја кризе првобитног бића доводи до подељености међу стварима. Са настанком „космоса", стварност је јасно поларизована: огроман распон мноштва нивоа сфера и еона одражава ширину размака међу половима, а њихова многострукост изражава моћ раздвајања коју има небожанско, као и одвојеност од Бога, гледано са овоземаљских простора. „Овом свету", најнижој граници бића, изречена је пресуда космичког песимизма. Када је изговори човек, она значи да је стање раздвојености уједно и стање хаоса у коме је човек далеко од свога правог места.

Посредством **дуализма,** дотакли смо средишњу тему у симфонији гностицизма. Његова је доктринарна разрада многострука, и, као што је већ указано, допушта суптилно комбиновање са монистичким првобитним принципом; међутим, он је у свеколиком гностицизму присутан пре свега у једном радикалном виду који доминира гностичким ставом и сједињује његове веома разнородне манифестације. Дуализам се испољава у односу између човека и света, као и у односу између света и Бога. У оба случаја ради се о дуализму антитетичких а не комплементарних појмова, који је у суштини јединствен: дуализам човека и света одражава у равни искуства примордијални дуализам Бога и света, и у гностичкој теорији је из њега изведен. Могуће је и супротно тумачење, да је трансцендентно учење о супротности између света и **Бога** потекло од иманентног искуства разједињености **човека** и света, то јест да одражава људско стање отуђености. У том смислу, дуализам се може посматрати као константни, **егзистенцијални** „први принцип" гностицизма, за разлику од промењивог, **спекулативног** првог принципа употребљеног за његово представљање.

У овом склопу састављеном од три појма, човек и Бог у суштини су заједно наспрам света, али тај свет их раздваја: према гностичком схватању, свет је отуђујући, раздвајајући фактор. Циљ је гностичке спекулације, дакле, да ове основне и искуствено утврђене поларитете — полазну премису гностичке егзистенције — посредством генетичких митова изведе из онога што је по теорији прво, као и да посредством такве генеалогије, превазилазећи саму теорију, покаже пут ка њиховом разрешењу. На тај начин мит, свесна симболичка конструкција, постаје пророчки зато што је генетски, есхатолошки зато што тумачи, и преузима на себе улогу средства спасења у складу са пројекцијом гностичке доктрине. Предодређени циљ гностичког мита условљава његову концепцију и одвијање.

У светлу овако дефинисаног циља, размотримо још једном сукцесивне фазе мита и потражимо у њиховој типологији још неке карактеристичне одлике. Типичан гностички мит, како смо већ видели, почиње учењем о божанској трансцендентности у њеној првобитној чистоти; затим се прати историја настанка света као последица неког примордијалног нарушавања стања блаженства: овај губитак интегритета божанства доводи до појаве нижих сила које постају творци и владаоци овога света; затим, као средишњу епизоду у драми, мит приповеда о стварању човека и првим стадијумима његове судбине — даљи развој конфликта усредсређен је на човека; завршна тема, која је заправо све

време наговештена, јесте човеково спасење: оно није само човеково, јер ту су укључени и надвладавање и, коначно, разлагање космичког система, тако да спасење представља инструмент поновног васпостављања нарушене целовитости самог божанства, односно самоспасења Бога.

Ова сажета верзија типичног гностичког мита пружа нам појмове за даље разматрање: божанска трансцендентност, ниже силе, човек, спасење. Размотримо их укратко.

Трансцендентност врховног божанства у изузетној мери је наглашена у свеколикој гностичкој теологији. Тополошки, божанство је изнад овога света: оно пребива у сопственом царству које је сасвим изван оквира физичког космоса, неизмерно далеко од човековог земаљског боравишта. Онтолошки, оно је акосмичко, чак и антикосмичко: спрам „овог света" и свега што му припада, оно је суштински „другачије" и „онострано" (Маркион), „онострани Живот" (мандејци), а такође га зову „дубина" или „амбис" (валентиновци), чак и „не-биће" (Базилид). Епистемолошки, због трансцендентности и оностраности свога бића, као и стога што га природа никада не открива нити уопште указује на њега, оно је природно несазнато (naturaliter ignotus), неизрециво, измиче предвиђању, надилази моћ поимања, и апсолутно је несхватљиво. Могу му се приписати неки позитивни атрибути и метафоре: Светлост, Живот, Дух, Отац, Добро — али не Створитељ, Владалац, Судија. Значајно је што је у неким системима једно од његових тајних имена „Човек". Дискурс о њему углавном мора оперисати негативним одредницама, те гностицизам у историјском погледу представља једно од изворишта негативне теологије.

Апсолут, међутим, није усамљен, већ је окружен ауром вечитих, хијерархијских манифестација своје бесконачности, парцијалним аспектима своје савршености, хипостазираним у виду бића која привидно поседују личност а носе крајње апстрактна имена, и заједно чине хијерархију божанског царства (Плероме). Развитак, или еманација, овог унутарњег мноштва од праизвора, својеврсна самодиференцијација Апсолута, понекада се описује у виду једне суптилне, духовне дијалектике, а чешће посредством прилично натуралистичке, рецимо, сексуалне терминологије. Међу магловито митолошким ентитетима који се ту појављују издвајају се неки конкретнији ентитети који имају одређене улоге у даљем развоју трансцендентне драме: „Човек" као вечни, прекосмички принцип (који се каткада чак поистовећује са Првим Бићем); „Софија", обично „најмлађа" међу еонима; „Христос" или неки сличан обновитељски и спаситељски лик. Овакве веома разрађене спекулације о Плероми карактеришу развијене системе, али известан степен многострукости у вишим сферама бића неопходан је елемент свеколике гностичке метафизике, јер ствара предуслове за божанску патњу и несавршеност, на чему почива тежња ка стварању и отуђењу. Овај парадоксални спој крајње трансцендентности и парцијалне несавршености представља једну од карактеристика гностичке теологије, и објашњава њену спремност, тачније речено потребу, да користи одређене видове политеистичког мита у служби једне превасходно монотеистичке концепције.

Кретање усмерено наниже које нарушава самодовољност божанског света може бити проузроковано деловањем мрачних сила споља (што подразумева преегзистирајући дуализам), или, што је карактеристичније, унутарњом кризом и грешком унутар самог божанског царства (чиме се ствара предуслов за настанак и развој дуализма). Протагонист пâда може бити и женски (Софија) и мушки (Антропос): обоје могу оличавати део божанства захваћен падом, и тако постају главна dramatis persona. Све у свему, изгледа да је Софијина улога детаљније разрађена. Овде је битно то да пад који је изазвао ма који од ових чинилаца мора ићи до краја својим током, чак и када више силе покушавају да га преусмере; супротстављање ове две тенденције током читавог процеса пâда, дуги низ акција и противакција, представља

главну тему гностичке приповести. У њеној маштовитој разради уочавамо веома живописан смисао за коришћење ратних лукавстава на обе стране: чак и у стратегији спасења постоји један елемент лукавости и надмудривања. Овом својом одликом гностицизам без имало зазора приања уз традицију паганског политеизма, која се на необичан начин стапа са јудео-хришћанским поимањем божанске узвишености.

Међу силама нижег реда (какво год било њихово порекло), најистакнутији је лик **Демијурга.** Овај лик једног несавршеног, слепог или злог творца представља гностички симбол првог реда. Његове опште одлике одражавају гностички презир према овом свету; његов конкретан опис често представља лако препознатљиву карикатуру старозаветног Бога: о томе ћемо нешто рећи доцније. Охолост, незнање и злоба Створитеља сталне су теме гностичких приповести, као и понижења која трпи од стране виших сила које га надмудрују и осујећују његове планове. Међутим, у широком распону гностичких митологија његов лик варира: постоје блаже верзије, у којима је он више заблудео него зао, те је отуда спреман да се поправи и покаје, па чак и на коначно искупљење. Али он је увек **проблематичан, никада лик достојан поштовања.** Његово место може заузети плуралитет сила (рецимо, заједница „Седам сила"); међутим, потпуно одсуство оваквог симбола инфериорног или изопаченог творца света, његовог поретка или материје, тешко да би некога навело да такву доктрину прихвати као гностичку.

Валентинова верзија, најсуптилнија од свих, приказује Демијурга како узалудно покушава да својим физичким поретком опонаша савршени поредак Плероме, а својим кривотвореним временом њену вечност — то је његов допринос пародији библијског створитеља, Платоновом Демијургу.

Посредством појма „опонашање" дотакли смо се још једне значајне гностичке теме. Он се први пут јавља (помало стидљиво) у оквиру општег космичког плана, али главну улогу има у стварању човека. Платон је учио да демијург копира идеалне архетипове; као и у читавом учењу о „формама", циљ је био да се „копији" поред неопходне несавршености припише и извесна мера ваљаности: њена сличност оригиналу, „колико год је то могуће", представља њен удео у савршенству и оправдава њено постојање. Насупрот овоме, у гностицизму се тај мотив преображава у мотив незаконитог опонашања (кривотворења), које је дрско, а и траљаво је обављено. Указивање почасти претвара се у срамоту. Када архонти кажу: „Хајде, створимо човека према лику који смо видели", тиме се истовремено изопачује и библијско и платонско наслеђе, а резултат тога — човек створен као imago Dei, не само да ни издалека не представља метафизичко указивање почасти, већ поприма један сумњиви, ако не и сасвим злокобни смисао. Покретачки мотив архоната је или пука завист и амбиција, или срачуната намера да заробе божанску супстанцу у свом доњем свету, у примамљивом и привидно доликујућем пребивалишту које ће постати његова најпоузданија тамница. Било како било, коначно устројство човеково, премда углавном дело архоната, садржи и један онострани „духовни" елемент.

Ово присуство трансцендентног духа у психофизичком човеку, које се у гностичким спекулацијама тумачи на различите начине (било као успех нижих сила, било као лукавство виших сила), премда је увек парадоксална, „неприродна" чињеница, надаље представља упоришну тачку сотериолошке драме. Пребивање духа на овом свету представља стање изгнанства, резултат исконске трагедије божанског, а утапање у телу и души јесте завршни вид тога изгнанства — али истовремено и прилика за његово избављење. Што се, међутим, архоната тиче, уношење овог узвишеног елемента од виталног је значаја за њихов систем: стога се по сваку цену морају одупрети његовом избављењу из космичког ропства, коме теже више силе ради поновног васпостављања целине божанског.

Ваља истаћи неке детаље који су ту садржани. Први је идентичност, или консуп-

станцијалност, човековог унутарњег бића и врховног узвишеног Бога, кога често називају „Човек“: крајња метафизичка узвишеност преклапа се, у акосмичкој суштини човековој, са крајњом космичком отуђеношћу. Следећи детаљ јесте замисао о створеном свету као систему сила усмерених ка заробљавању тог узвишеног бића: све је, почев од општег космичког плана до човекове психофизичке конституције, у служби овог страхотног циља — то је искључиво одлика гностичког Weltanschauung-a. Трећи детаљ је чињеница да је главно средство заробљавања „незнање“ које се активно изазива и одржава, то јест, отуђење бића од себе као његово доминантно „природно“ стање. Четврти, као последица претходног, јесте чињеница да је главно средство избављења, противтежа деловању сила доњег света, саопштавање знања.

Овим смо се вратили нашој првој теми, „знању“, које се сада разматра у његовом сотериолошком аспекту, те стога у вези са судбином човечанства. Сотериолошка функција знања, утемељена у општој онтологији система, води — надовезујући се на трансцендентну праисторију — до концепције **људске историје** у виду све већег поседовања знања од стране генерација људи, што изискује **откровење** као неопходно средство њеног одвијања. Потреба за откровењем прирођена је парализованом унутаркосмичком стању заробљеног духа, и његова појава мења битни елемент тога стања — „незнање“. За гностике, незнање није неутрално стање, нити напросто лишеност, пуко одсуство знања, већ позитивно дејство духа, његова моћ, која делује управо у оквирима човекове егзистенције и спречава га да сам открије истину, чак и да схвати своје стање незнања. Довољно је само да поменем сликовити циклус сна, пијанства, самозаборава душе. Божанско откровење, дакле, или „позив“ који пробија ту баријеру незнања, већ представља део спасења. Започето са Адамом, стално изнова осујећивано деловањем сила овога света, оно се наставља током историје преко низа гласника, све до коначног испуњења. Гностицизам је уистину замислио један доминантни модел и смисао историје света, са одређеним циљем и специфичним начином одвијања. Насупрот јеврејским апокалиптичарима, ту нема места за краљевства и народе, само за душе. Ипак, улог је читаво човечанство, а уз њега и општи поредак ствари, чак и избављење напаћеног божанства. Разуме се, „они који поседују знање“ увек су у мањини, али просторне и временске размере овога процеса су заиста свеобухватне.

Уочите, међутим, да човечанство не сноси одговорност за своју невољу, нити за неопходност божанске интервенције. Овде нема првородног греха Адамовог: у случају када он први прима откровење (што често бива), не прима га као преступник већ као жртва — непосредна жртва угњетавања од стране архоната, а у крајњој линији примордијалног пада коме и он и овај свет дугују своје постојање. Што се кривице тиче, није он крив, већ Еони који су изазвали поремећај у вишим сферама; кривица није људска, већ божанска, и настала је пре а не током стварања овог света. Ова различитост спрам јеврејског и хришћанског становишта иде до саме сржи гностичког феномена. Између осталог, због ње гностицизам није био у стању да прихвати било какав озбиљнији смисао Христовог утеловљења и распећа.

А шта је са садржајем спасоносног знања? У основи, оно није ништа друго до сама трансцендентна историја, јер она или излаже или наговештава сву просветљујућу истину коју овај свет ускраћује, а која је неопходна за спасење: „знање о томе ко смо били и шта смо постали; где смо били и где смо бачени; куда хитамо, а одакле смо избављени; шта је рођење а шта васкрсење“. Гностички мит у суштини увек представља тврдњу у прилог важности његовог саопштавања, као и приповест о његовом натприродном пореклу. На основу обзнањеног садржаја и његовог извора, он себи приписује спаситељску моћ **када бива сазнат:** укратко, он **јесте gnosis.**

Међутим, иако се сматра да је сазнање истине као такво ослобађајуће, пошто пробуђеном духу враћа његове прирођене моћи, оно обично садржи и извесну количину практичних — могли бисмо рећи техничких — информација, упутства о томе како треба поступати: „познавање пута", то јест, сакрамената које ваља обавити, „имена" која треба употребити када се успињући дух сретне са силама пошто напусти смртно тело, као и све ритуалне и етичке припреме које за то будуће успеће могу бити потребне. Наасенски псалам чак дефинише **gnosis** у том чисто инструменталном смислу, као „тајне пута". Ова је дефиниција адекватна само ако се схвати у смислу да „тајне" представљају и теоријски тоталитет система, што уистину и јесте случај: где год су наведени детаљи учења о успећу, износе се и топографија и теолошки смисао гностичког универзума; путешествије и доживљаји душе следе поредак који је супротан првобитном паду.

На овом месту се одвајамо од сажете верзије типичне гностичке мисли, која је по природи ствари непотпуна. Ипак, осећамо да недостаје нешто што чак ни најисцрпнија морфологија објективног садржаја није у стању да захвати, а што ипак припада типологији гностичког феномена. Имам у виду такве околностима условљене ствари као што су атмосфера или тон гностичког исказа; стил гностичке митологије, насупрот њеном садржају; однос према другим становиштима, и то не као однос спољашњег карактера већ као елемент суштинског смисла самог гностичког становишта. Дозволите ми да о томе изнесем неколико запажања.

Тон гностичких списа, самртно озбиљан као што и приличи учењу о спасењу, садржи у себи и један призвук побуне и протеста. Њихово одбацивање овог света, толико удаљено од спокојства или резигнираности осталих несветовних вера, прожето је једном особеном силовитошћу каткад удруженом са погрдама; махом уочавамо једну склоност ка екстремизму, претеривању у фантазији или осећањима. Наслућујемо да метафизичко стање дислоцираности о коме говори гностички мит има свој пандан у стварној дислоцираности: његова симболична форма кризе одражава историјску кризу самог човека. Разуме се, оваква криза испољава се и у другим феноменима тога доба, јеврејским, хришћанским и паганским, од којих многи откривају дубоку узнемиреност духа, велику напетост душе, склоност ка радикализму, претерана очекивања и решења свеобухватних размера. Гностички темперамент мање је од свих других спутан традицијом, према којој се односи са особеним одсуством пијетета, користећи се њоме без икаквог зазора: ово помањкање пијетета, које је на тако необичан начин здружено са великим занимањем за древна предања, ваља сматрати једном од физиономијских одлика гностицизма. Овде се позивам на оно што сам пре много година написао о елементу револуционарности и срџбе у гностицизму. Када би се овај елемент издвојио, иако то можда не би имало утицаја на концепцију учења, суштина гностицизма не би више била оно што јесте: историјске или етнолошке паралеле појединим гностичким концепцијама којима недостаје овај елемент, утолико су мање упечатљиве и поред сличности основних поставки.

С друге стране, насупрот овој прекомерној емоционалности, морамо уочити да се гностички мит не одликује наивношћу: уз све његове незграпности, то је једно сложено дело, свесно конструисано да би пренело одређену поруку, или чак да би изнело једну тврдњу, и свесно је састављено од елемената преузетих из ранијих митова. Укратко речено, то је секундарна и деривативна митологија, а њена артифицијелност на неки начин припада њеном карактеру. Извесне спекулативне тенденције, усмерене ка објашњавању или нечем другом, већ су присутне у примарном миту, где је митски језик природно и једино средство мисли и израза: још је Аристотел приметио да је митологија први облик теорије, претходник филозофије. Међутим, изворни мит ту није имао никаквог избора, будући да су мисао и њен израз

били неодвојиво здружени, без икакве алтернативе независне апстракције. Такође, ту имагинација прва одређује спајање мисли („промишљање"), уместо да мисао буде та која би машту употребила за своје циљеве. С друге стране, у случају гностицизма стиче се утисак да је мит одабрани начин спекулације који се надмеће са филозофским — или чак реагује на његов подстицај; филозофија је ту присутна као друга могућност избора: и филозофија и пређашњи, наивни мит третирају се као готове сировине. Резултат овога је да гностички мит, користећи првобитни мит да би **изразио** своју сопствену, унапред дату **замисао,** чешће бива смишљено алегоријски него аутентично „симболички" (у првобитном значењу овога појма — без претходне намере). Отуда се за исти мотив користе различите слике, мноштво варијација на заједничку тему. Ма колико да је ова гностичка тема, са својим узнемирујућим тумачењем једне поремећене стварности, истински оригинална, њена изражајна средства несумњиво садрже нешто „из друге руке". Свеједно, позајмљени детаљи се са великом домишљатошћу прилагођавају општој гностичкој шеми, која се, уз свеколико обиље детаља, никада не губи из вида. Све је ово могућно само у једној историјски „позној", јасно књижевној и сасвим синкретичкој ситуацији, која стога поред доксографије припада и феноменологији гностицизма. Ова ситуација укључује и слободан приступ традицијама, које више нису обавезујуће, већ препуне значења која се могу изнова дефинисати; они који су се њима послужили у гностичком маниру били су „интелектуалци" (евентуално полуобразовани) који су знали о чему се ту ради.

Ово необавезно, произвољно коришћење традиције, махом лишено страсти, ваља разликовати од наглашено полемичког и изузетно опсежног коришћења јеврејских материјала. Најизразитији пример за то је, разуме се, деградирање старозаветног Бога на ниво инфериорног, ограниченог и одбојног Демијурга, или додељивање његовог имена нижим архонтима — јединствен пример деградирања у историји религија, уз много жучи и са очигледним ужитком. Паралелно овом деградирању, уздиже се све што се нађе при руци у библијској приповести — нарочито змија, која се као први доносилац „сазнања" — насупрот вољи створитеља, од заводнице преображава у свети симбол акосмичке, духовне силе која настоји да пробуди сродника заробљеног на овом свету. Међу доносиоцима сазнања могу се наћи и ликови библијских отпадника као што су Каин, Есау и други, који као носиоци духовног наслеђа током векова представљају тајну гностичку лозу и зато бивају прогоњени од стране Бога овог света, чији миљеници, Авељ, Јаков и други, представљају непросвећену већину. Исти вредносни обрат примењује се када су у питању Мојсијеви закони, пророци, статус одабраног народа — могло би се рећи, у свакој прилици, уз малобројне изузетке какав је, на пример, магловити лик Сета. Онде нема толерантног еклектицизма.

Питање како да се протумачи она изузетно необична мешавина блискости и одвојености, од које је имуно тек неколико гностичких гласова, постаје главни проблем када ваља одредити природу и порекло читавог покрета. Ако та чињеница указује на његово јеврејско порекло, као што многи данас тврде, онда она подразумева постојање побуне великих размера унутар јеврејства. Ова се претпоставка не може a priori, одбацити, али не постоје други докази који би јој ишли у прилог, а по мом мишљењу, недостаје јој и психолошка веродостојност — када се има у виду антагонизам према јеврејском народу у целини, својеврсни метафизички антисемитизам, који испољавају управо они извори који се највише користе јеврејским мотивима (они су истовремено и најстарији). Мање је ризично тврдити да је гностицизам настао **у непосредној близини** јудаизма, делимично као реакција на њега. Ово се слаже са чињеницама (нови извори веома доприносе утиску о двосмисленој блискости гностицизма и јудаизма), као и са општим историјским околностима: јеврејство је у тадашњем свету било свеприсутно и моћ-

но, свуда је имало своје „пипке", а његове су претензије биле изузетне; била је то једина религија са обимном, кодификованом књижевношћу, чији су поједини делови били добро познати, и њено књижевно стваралаштво није јењавало — уистину, била је то једина религијска сила у културној сфери са којом је имало смисла спорити се. Извесно је да ниједан нови религијски покрет у семитском свету није могао игнорисати ову изузетну чињеницу. Исто тако, овосветовни дух јеврејске религије био је природна мета гностичког антагонизма; анти-јеврејство је један вид изражавања антикосмичког духа, односно, гностичке побуне против овог света и његових богова.

Током нашег трагања за гностичком типологијом, било је неизбежно да са доктрине коју је могуће прецизно одредити пређемо на ствари које су мање јасне, али се исто тако намећу: ради се о тону и стилу гностичких списа, и о односу гностицизма према другим мисаоним системима. Све је то на овај или онај начин повезано са стварношћу у чијим је оквирима настала и развијала се гностичка мисао: другим речима, са њеном специфичном историјском локацијом која, како се испоставља, пројектује себе у типологију. Типолошко одређивање граница, макар у виду синтезе мисаоних садржаја (објективне теорије), промашило би свој циљ и завршило потпуним одвајањем од историјских оквира. Управо је несводиви ситуациони фактор оно што гностицизам чини једним у суштини **дијалектичним** феноменом, и чини условним свако поређење са „доксографски" сличним митолошким и теолошким феноменима из других простора и епоха. Гностицизам је настао у хеленско-оријенталном свету током првих столећа хришћанства: може ли се такав феномен игде другде замислити? Рецимо, класични орфизам из петог столећа пре наше ере у сваком случају наговештава неке значајне елементе гностицизма, можда је то његово завештање, али орфизму, између осталог, недостају **дух** и свеобухватност космичке поруге (пројектоване у лику Демијурга) којом одише гностицизам. Ко још може сумњати да посебност гностицизма једним делом потиче од поновног открића његових безазленијих претходника и њиховог немилосрдног експлоатисања?

Што се тиче велике расправе око „прехришћанског гностицизма" — неразрешиве на основу тренутно доступне грађе — моје је мишљење да је њен значај преценњен. Битно је да је гностицизам приближно временски паралелан раном хришћанству (свакако не позном, видети код Симона Мага; могуће је да му претходи), да је различит и независан у односу на хришћанство, с тим што између њих по природи ствари постоје извесне додирне тачке које одговарају истој људској ситуацији; битно је и то да је између њих постојало снажно прожимање које је довело до добро познатих реакција Цркве.

Излишно је напомињати да наша типологија представља једну идеалну конструкцију и да обухвата читав спектар могућих избора који су стајали пред гностичким умом. Све битне одлике нису заступљене код свих припадника рода. Колико таквих одлика **мора** бити присутно, и у каквим комбинацијама, да би се на основу тога одредила припадност роду — то ваља закључивати од случаја до случаја, често више на основу „слуха" него на основу апстрактних правила. Верујем да је модел који сам овде скицирао довољно исцрпно и недвосмислено заступљен у већини „јереси" од Симона Мага до Манија, као и код мандејаца. Но, постоје гранични случајеви где су писани извори двосмислени, а класификација може постати предметом контроверзе. Да наведем један изразит пример: код Марциона нема „трансценденталне генезе", божанске прекосмичке драме, митологије горњих светова, спекулација општег карактера, суштинске истоветности душе и Бога — нема чак ни замисли о спасоносној моћи gnosisa (он је pistikos, а не gnostikos). Рекло би се да је ова последња чињеница сама довољна да се он потпуно искључи из гностичке сфере, имајући у виду средишње место које смо овом елементу доделили у нашој дефиницији гностицизма. Ипак, ја **бих** га свр-

стао међу гностике, у духу ако не на речима: његово бескомпромисно супротстављање непознатог, оностраног Оца и Творца достојног презира, као и бунтовно, аскетско одбијање да се повинује сасвим безбожној природи, у **том контексту** су толико несумњиво гностичког порекла да га морамо сматрати изданком гностичког духа. По ономе што од гностицизма преузима, Марцион је, чак, његов типичан представник; ипак, сасвим је самосвојан на основу онога што не прихвата: упорније него ико, он настоји да буде хришћанин по слову Библије — гностички дисидент, ако хоћете.

И у другим граничним случајевима треба бити еластичан. Рецимо, у херметичкој литератури нема полемичког отрова, а дуализам је пригушен; међутим, прегршт значајних идеја (Антропос, гносис, учење о успећу) наводи нас да ове списе сврстамо међу гностичке. С друге стране, мислим да се кумрански текстови, чак ни они који садрже дуалистичке идеје, не могу убројити у гностичке.

Све што бих на крају желео да кажем је следеће: када напустимо „чврсто језгро" гностичких мислилаца, и зађемо у сферу полутонова која окружује све историјске појаве (у нашем случају, она се местимично преплиће са Старим заветом), остаје нам само да се ослонимо на тако недокучиве критеријуме као што су морфолошки сензибилитет, способност уживљавања, и оно што сам веома слободно назвао „слухом".

Превео са енглеског
Новица Петровић

Ка дефиницији гностицизма

Т. П. ван Барен

Једини начин да се дође до задовољавајуће дефиниције гностицизма јесте да се он посматра као историјски комплекс који припада одређеном добу и одређеном месту и да образује део одређене културе. Ово, свакако, не искључује стране утицаје, нити касније модификације које се јављају после одумирања главне струје.

А. Немогуће је издвојити један или неколико елемената и рећи да они чине суштину гностицизма.

Као такав, гностицизам је органски историјски комплекс који се не може анализирати на задовољавајући начин простим разлагањем на његове елементе.

Метод адиције и суптракције не може се применити у историји религије. Религија се не може упоредити са збирком новчића којој неко може нешто додати или одузети а да при том не изазове битну промену. Религија, слично молекулу, има структуру у којој сваки елемент има само једно могуће место: додати један, одузети један, или само променити место неког од елемената — резултат може бити децидирана и есенцијална трансформација.

Гностицизам је оно што јесте због начина на који знатни број елемената заједно образује једну органску целину и због начина на који сваки од ових елемената функционише у целом комплексу. Као такав, гностицизам је јединствени историјски феномен и само се у том смислу и може описати.

Реч **gnosis** може се употребити као феноменолошки или типолошки термин за означавање одређене концепције знања, то јест такве концепције која се налази у гностицизму: gnosis је појам, гностицизам је историјска форма религије. Међутим, из овога не произлази да где год наиђемо на ову концепцију знања наилазимо и на форму гностицизма. Штавише, заблуда је говорити о гностичким елементима приликом описивања елемената који се могу још негде наћи, а налазимо их и у гностицизму, сем ако нема видљиве, или, барем, могуће историјске повезаности, пошто је, као што је напред речено, гностицизам само делимично детерминисан

елементима које садржи; углавном је детерминисан начином на који они заједно функционишу образујући интегралну целину. Феноменологија религије доста је допринела разумевању религије, али је, исто тако својим гледиштима донела и многе неспоразуме; да споменемо један од њих — она је тежила да потцени степен до којег су религиозни комплекси културно детерминисани, и као таква није отворена за феноменолошки приступ. Ово је довело до многих неспоразума, па чак и до потпуно погрешних мишљења.

Тако је у случају гностицизма тежила да елемент **знања-које-доноси-спасење** издвоји као есенцијалну особину, и да говори о гностицизму свуда где се овај елемент налази. А то је бесмислено. Исто важи за све елементе које срећемо у гностицизму. Не могу се сви елементи које налазимо у гностицизму одмах назвати гностичким.

Гностицизам је историјска појава последњих векова пре и првих векова после почетка наше ере која се појавила у земљама око Средоземног мора, што је груба подударност са положајем који је заузимала Римска Империја, и образовао је део синкретистичке религијске ситуације тог времена и тог простора. Ово је, свакако, од велике важности за откривање историјских извора гностицизма; међутим, ово знање, које налазимо у нашим изворима није увек, а ни тако често, битно за наше разумевање гностицизма пошто нас историја религије учи да се у многим случајевима страни елементи прихватају само да би били сматрани као део позајмљивачеве сопствене религије са потпуним занемаривањем и неразумевањем њиховог првобитног значаја и функције.

Ово је, затим, ствар у којој се свака инстанца мора проценити по својој сопственој вредности и где нису могуће широке генерализације. Историјски посматрано, гностицизам има многе корене. Ја још увек нисам убеђен у теорију која изводи гностицизам углавном или чак искључиво из једног извора. Персијски, грчки, јеврејски, хришћански, као и утицаји с Блиског истока заједно су учествовали у образовању гностицизма. Да ли шаманизам има неко место у „родословљу" гностицизма по мом мишљењу је крајње сумњиво. Разлике између шаманизма и гностицизма су и сувише велике и суштинске да би ову концепцију учиниле вероватном. Шаманизам је добио име по личности шамана без којег шаманизам не би постојао; таква личност, која се може упоредити са шаманом, не постоји у гностицизму. Мит о „Himmelsreise der Seele" („Небеско путовање душе") истицан је у вези са гностичким митом о успењу душе. Без сумње, сличности има, али, разлике су тако фундаменталне да искључују плодоносно поређење.

Да споменем само два гледишта: у шаманизму је успење душе (то јест једне од душâ шамана) екстатично искуство. Екстатична искуства су врло ретка у гностицизму. У шаманизму, душа се уздиже у току шамановог живота, и опет се враћа, а уздизање служи одређеној сврси, на пример да излечи неког ко је болестан или да прими део корисног знања о изгледима лова и риболова, итд.; у гностицизму до успења душе долази после смрти и оно образује симболични израз ослобођења духовног дела човека од окова овог материјалног света. Као што то често бива, терминологија се призива да нам помогне у решавању преосталих проблема, изналажењем речи иза којих можемо сакрити наш недостатак знања.

Неодређеност сврхе ствара још већу конфузију у погледима на гностицизам. Важно је јасно схватити које питање желимо да поставимо изворима. Углавном постоје три различита питања која се могу поставити:

1. У шта верују гностици?
2. Зашто у то верују и како су дошли до прихваћених гледишта?
3. Какве консеквенце извлаче из својих веровања на пољима ритуалног, етичког и социјалног живота?

Овде се сусрећемо са огромном празнином у нашем знању: скоро потпуним непознавањем социолошких аспеката гностичких заједница и социјалног положаја гностичара у њиховој средини.

У вези са дуализмом (двојством) морамо, по мом мишљењу, бити јасни у погледу следећег:

1. Разлике између дуализма (двојства) и поларитета (крајности).

2. Разлике између психолошког и онтолошког дуализма.

3. Разлике између дуализма који се јавља у оквиру концепције божанског, и дуализма као супротности између божанског, односно светог, и овог света и/или против-божанског принципа.

4. Разлике између дуализма као теодицеје и дуализма као експресије „taedium mundi", „Weltverachtung" („Презирања света").

Јасно је да нам историјска стварност често показује мешовите типове, али анализе ради, набројане тачке треба имати на уму.

В. Уколико, као што сам покушао да покажем, није могуће редуковати гностицизам на кратку дефиницију, једино што можемо урадити јесте давање краће или дуже листе карактеристика овог религиозног комплекса. Листа која следи, отворена за корекције и допуне, може послужити као пример:

1. Gnosis посматран као познање није превасходно интелектуалан, него почива на откровењу и нужан је за достизање потпуног спасења.

2. Постоји есенцијална веза између појма gnosisa који се јавља у гностицизму и појма времена и простора кога тамо налазимо. Вероватно је допустиво рећи да гностицизам тежи више симболици у простору него симболици у времену.

3. Гностицизам полаже право да има своје сопствено откровење које је у суштини тајно. Он има своје властите традиције и своју литературу који су генерално исто тако тајни. Онолико колико осећа да треба да буде део хришћанства, он користи и хришћанско откровење, традицију и литературу, мада се у већини случајева дата интерпретација разликује од интерпретације цркве.

4. Стари завет се обично са мање или више жестине одбацује. Уколико се не одбацује потпуно, интерпретира се алегорично. Исти метод ексегезе се по правилу бира и за Нови завет.

5. Бог се схвата трансцендентно (овде је извесна разлика мишљења вероватна утолико што се термин **трансцендентан** може дефинисати на различите начине; генерално говорећи, мислим, да је ова тврдња ваљана). Бог је изван схватања људске мисли и у исто време је непроменљиво добар. У неким системима Бог се дефинише као Божански Незнанац. Обично, али не и увек, материја се схвата као супротност Богу, као нешто што од њега није створено и као нешто независно од њега. Скоро увек, зло је својствено материји, и то у виду физичког квалитета. Космолошка супротност између Бога и материје је у корелацији са етичком супротношћу добра и зла. Трансцендентност Бога се може квалификовати појавом разних посредника између Бога и космоса, обично названих еони. Ова бића се по правилу схватају као божанске еманације.

6. На свет се гледа сасвим песимистички. Космос није створен од Бога, него је, у најбољем случају, дело демијурга, који је створио овај свет против воље божије или не знајући за њу. Материјални свет је резултат грешних жудњи или несрећног случаја. У неким случајевима демијург, који припада већ споменутим посредницима, може задобити карактер ђавола.

7. У свету и човечанству духовни и материјални елементи су измешани. Духовни елементи имају своје порекло у Богу и узрок су жудње за повратком Богу. Гностички песимизам никада није тако екстреман да би искључио могућност спасења и жудњу за њим.

8. Људска бића се деле на три класе, према томе да ли имају gnosis или не. Духовима који поседују потпуни gnosis, по њиховој природи, допуштено је потпуно спасење. Они који имају само pistis (веру), могу достићи известан степен спасења. Они који су потпуно обузети материјалним светом немају никакве шансе да се спасу.

9. Гностицизам прави јасну разлику између pistisa (вере) и gnosisa (познања).

10. Есенцијално дуалистички поглед на свет води по правилу крајње аскетском систему етике, али у неким случајевима налазимо „Umwertung aller Werte" („Превредновање свих вредности") изражен потпуно слободоумно.

11. Гностицизам је религија револта.

12. Гностицизам жуди да припада елити.

13. У вези са основним дуализмом постоји јака тенденција да се направи разлика између Небеског Спаситеља и људског облика Исуса од Назарета. Ово је довело до разних решења од којих је докетизам најистакнутије.

14. У већини система Христ се сматра великом тачком преиначења у космичком процесу. Како је зло настало падом претходног еона, тако је Христ најавио спасење пошто је прокламовао непознатог Бога, доброг Бога који је до тог момента био незнанац.

15. У вези са личношћу спаситеља често налазимо појам **salvator salvatus** или **salvandus.**

16. У односу на основни дуализам спасење се обично схвата као потпуно раскидање између овог света и духовног дела човека. Ово се примером показује у миту о успењу душе.

Превела са енглеског
Драгица Лајешић

Религија, философија и гнозис

Ендре фон Иванка

Ако бих овој расправи могао да приложим нешто корисно, то сигурно не би било зато што сам ја неки нарочито добар познавалац текстова који се означавају као „гностички". То нисам; познајем их само површно. Ако би мој прилог можда био од користи, то би било само зато што ја оне ствари, које прави истраживачи гностицизма, када говоре о суштини и настанку гнозиса — платонизму, грчким мистеријама, итд. — упоређују, можда нешто исцрпније познајем него неки од њих, и што бих стога понешто могао придонети појашњењу ових питања, пошто видим да се ове ствари које се упоређују и при генетичком извођењу (или при контрастирању) на неки начин друкчије описују, наиме, тако упоређују и описују да то не одговара њиховој суштини.

Морам, на пример, да протествујем када један тако изванредан познавалац дотичних питања и текстова какав је Ханс-Мартин Шенк заснива неизводивост гнозиса из мистерија следећом формулацијом: „Човек у мистерији постаје нешто што пре тога није био, док . . . у гнозису постаје оно што је изворно био и у ствари у принципу увек јесте".[1] Ово једноставно није тако. Сигурно да човек у мистеријама „постаје" нешто друго од онога што је био пре посвећивања, уколико он, када је посвећен а потом живећи саобразно примљеним учењима у посвећености, успева да „умакне точку поновног рађања" и из пролазности уђе у вечност, из смртности у бесмртност. Али оно што му омогућује ову промену јесте управо **знање** (Wissen) о његовој истинској правој суштини која му се отвара при посвећивању у мистерије. Њега као „симболон" (као на примеру јужноиталијанских златних плоча), посвећивање узима са собом како би на тај начин био показан пред Персефоном: „Ges pais eimi kai ouranou asteroentos" („Дете сам земље и неба озвезданог"). Гностичар такође постаје неко други, уколико се из заслепљености у коју су га преместили архонти овог света „буди у својој властитој, истинској суштини" (није случајно што се догађај може изразити и платоничким речима) и враћа се тамо ода-

[1] У чланку „Hauptprobleme der Gnosis" у **Kairos** 7 (1965), с. 117.
[2] **Le probleme . . .**, у **Numen** 12,3 (1964), а 61—178 с. 164.
[3] ebenda с. 196/170.

кле се он уистину није ни удаљио — свом властитом, истинском бићу, које он сада, обухваћено преваром једног другог, непријатељског света, не препознаје, заборавља, са којим је помешао оно што он није. Сада се морамо сетити речи из **Теeteta** (176 A): enthende ekeise feugein (бежати онамо до оног онде) и из **Државе** (518 D): tehne tes periagoges (умеће обухватања), како бисмо видели да се мисао може оркестрирати и са платонистичким начином изражавања. Не ради се, дакле, о „сазнању", с једне, нити о „настајању", с друге стране; сви, мистеријске поуке, филозофија и гнозис желе исто, освештавањем нашег властитог, истинског бића, дакле **знањем,** поново постати оно што смо неизгубиво и суштински увек били и никада нисмо ни престали да будемо. Ако постоји неки начин мишљења који не наглашава знање о властитој, неизгубивој суштини, и говори о „настајању" нечим што претходно нисмо били, него можемо да настанемо тек милошћу и Божјим Делом Спаса, онда је то религијско-хришћански начин — који, када говори о гностичарима, говори о **pseudonimos gnosis,** чиме се јасно изражава да он сам себе такође схвата као „спасоносно знање". Мотив знања, дакле, није никакво разликујуће својство. Штавише, три именована мисаона правца: мистеријско учење, платонска филозофија и гнозис, сагласни су и у томе што допуштају да се ово знање о властитој суштини заснива на знању о једној појави, коју је Уго Бјанки с правом назвао „сценаријом"[2], космичким „театром света", који је изворно (његово извођење је веома убедљиво) уопште само ковитлац вегетативно-виталног догађања, који представља вечно враћање Живога, да би онда тек са премештањем акцента на духовно[3] постао „повест душе", њеног „пада" у „друго" и њеног повратка себи самој. Ако ствари тако посматрамо — а не можемо се ослободити уверљивог деловања овде показаних аналогија и односа — онда нам једноставно ишчезава сваки критеријум који би нам допуштао да гнозис, као један духовни феномен своје врсте, извучемо из овог комплекса „митова о души" и да га као нешто самостално суочимо са осталим сродним правцима.

Да је за гнозис карактеристичан — о томе је писао Ханс Јонас — нарочити осећај света, „поглед на свет", не у смислу једне мисаоно конструисане слике света, него у смислу става опстанка, који, чак и када се придржава схема митских (или онтолошких) мисаоних слика излажења и враћања суштине душâ (мисаоних слика из других сликâ света, које изражавају један другачији осећај света), показује и изражава један сасвим други опстанку примерен став према свету: а то је осећај незаштићености, туђости у Космосу, који се осећа као суштински Друго. (И нехотице човек се сети Паскалове мисли: Le silence des espaces éternels m'effraie /Плаши ме тишина бескрајних простора/). Сигурно је да је ово основни став који нам појашњава како филозоф управо у овом времену више не осећа вечни ред космоса као нешто успокојавајуће што га уздиже док о томе размишља, него као непријатељско царство Хаимармене, коме он са оним својим „правим" тежи да умакне, као што и мит о потопу оне који су оковани у овом видљивом свету приказује као циљ суштине духа и хоће да објасни зашто је дошло до њиховог ропства у „злом свету", као што у овом времену поново оживљене мистерије више него иначе показују људима пут ка овом самоосвештавању духа у форми преласка, настанка, замирања. Али својственост онога што називамо гнозис тиме није објашњена; само је показано како се из свих области: мистериозофије, филозофије и гнозиса може доћи управо до ових форми значења опстанка — али шта је гнозис, и како се гнозис, у ужем смислу, остварује, то није речено — осим ако све заједно што постоји у овом времену, мистерије, филозофију **и** гнозис у ужем смислу не назовемо гнозис, а и онда, опет, није ништа објашњено.

Ако за познаваоца класичне антике, који упоређене феномене — митос, мистерије, платонизам — познаје у њиховим високоантичким преформама („преформама" са становишта генетичког извођења

гнозиса из њих, или контрастирања гнозиса са њима), треба да је убедљиво оно што говори истраживач гнозиса, онда се не смеју установљавати разлике тамо где их нема, нити се постојеће различности смеју поравнавати тако да се феномен гнозиса и сувише изједначава са другим, сигурно сродним стварима. Ово важи и за један „вертикалан", тј. сукцесиван начин посматрања — премда постоји једна развојна линија, мора бити јасно одакле оно што може да **води** гнозису у току развоја заиста и постаје гнозис — као и за један, тако да кажемо, хоризонтални начин посматрања који обухвата истовремене феномене, у којима се, ако изражавају исти „дух времена", природно показују исте црте као и у гнозису, а да они због тога **нису** гнозис структурално. Није константност мотива оно одлучујуће, а ни јединственост става опстанка (иако су оба момента, у складу с одговарајућим разграничењем феномена као таквог, веома битни за исправно разумевање и исправно тумачење овог феномена). Али методично изједначавање — нарочито ако ово изједначавање треба да буде привремено, ако треба да „родно" унапред (односно уназад) захвати преко граница праве гнозис — то изједначавање јесте темељна претпоставка свесног разликовања и само-освешћавања различитих **структура мишљења.** Упркос пролазности појединачног мотива и аналогије „усаглашености", „осећаја света", оне су нешто суштински друго:

Гнозис, тј. митос, чије знање људима појашњава положај њиховог бића, истовремено им полаже рачун о настајању целокупног, космичког бића и тиме им дарује могућност да се само-освешћењем свог правог бића ослободе из овог космичког затвора.

Филозофија, која можда води ка истој слици света и истом схватању духовног бића, али са мисаоним средствима, мисаоним извођењима, разлагањем, закључивањем.

Мистериозофија, која некако претпоставља исту митску слику о човеку, о његовом духовном пореклу, и његовом ступању у космички опстанак, али при том не наглашава тако много „знање о", колико „делање" (dromenon) посвећивања, симболичног представљања овог догађаја, и живот који одговара овоме излагању света.

А томе још припада и **религија откровења** — што одлучујуће улази у поље гледања ако се приближимо оном времену у коме се права гнозис појављује и у коме морамо тражити корене за генезу гнозиса у ужем смислу — религија откровења која неће ни митски ни мисаоно да разјасни темеље и стадијуме настанка света (јер пуки исказ о стварању света јесте управо супротност сваком гностичком објашњењу света), него свет прима у његовој искуственој датости, и у ствари говори о нечем сасвим другом: о једнократном, историјском делу спаса, које се меша у реални свет који се може искусити — било да је то, у Старом завету, одабраност народа Израела и саопштавање закона, било да је то, у Новом завету, Христово дело спаса.

Утолико је важније при сваком питању о генези гнозиса положити рачуна о томе којој мисаоној структури она у ствари припада, тј. које је њено „место" унутар ове скале структурно одвојених различитих феномена, пошто се — већ у најстаријим временима, не само у доба настајања праве гнозис — увек изнова долазило до контаминација и псеудоморфоза између ових различитих форми „духовног става према свету" (да формулишемо потпуно уопштено), и чак утолико више уколико се више приближавамо епоси праве гнозис. Још је у класичном, па чак можда већ и у претkласичном добу (Питагора и питагорејци) био изражен исход мисаоне спекулације као религиозно учење о откровењу, било да се филозофија (платонистичка) позвала на представе мистеријских учења као на потврду онога одакле је она извела чисто апстрактно, елеатски фундирано мишљење и исто тако допустила да и филозофско формулисање буде упливисано мит-

ским сликама, или да је обрнуто властито учење, властито знање опет обукла у самостворене митске форме и из властитог филозофског држања створила нове митове — страховито је тешко, нарочито у случају митских елемената и мистериозофске терминологије код Платона, одлучити у погледу сваког појединачног случаја којем увек претходи овај „прелаз у други генос"; experto crede! (овде се мисли само на транспозицију орфичког **borboros**/глиб, муљ/ у „материјално уопште" код Платона). У случају хришћанске гнозис факти хришћанске повести спаса тумаче се помоћу тога као „посвећености", тако да се оне као поједине епизоде, смештају у оквире једног гностичког митског погледа на свет, — мотиви хришћанске повести спаса се (и у оригенизму) представљају као (онтолошке) компоненте једног учења о свету и бићу које је конципирано више као платонистичка космологија него као гностички мит, и на тај начин су више „пофилозофисани" него (sit venia verbo!) погностиковани, при чему само треба узети у обзир да ова средње и новоплатонска слика света има један такав афинитет према гностичком миту о свету, да су многи њени искази амбивалентни, и исто тако g e n u i n o могли бити изведени из претпоставки чисто спекулативног, чисто апстрактног платоничког учења о бићу (колико је ово могуће показао је Х. Ј. Кремер у књизи „Порекло метафизике духа" /„Der Ursprung der Geistmetaphysik"/, Амстердам, 1964), као што су и могли бити схваћени на основу заједничког расположења времена, као транспозиције темељних елемената гностичког мита о опстанку у филозофске формуле и појмове, што не потврђује само наш пријатељ Ханс Јонас, него показује и једна тако изврсна књига каква је она Ентонија Власока, „Лактанције и филозофски гнозис" („Laktanz und philosophische Gnozis", Хајделберг, 1960). Ту се још једном покушава с тврђењем као што је оно да гнозис није, у ствари, ништа друго него „пропало културно добро", у митологију изопачена платоничка филозофија, или пак, да плотинска слика света и доживљај света нису ништа друго него филозофским терминима преведен гностички осећај света, да је неоплатоничка онтологија преобучени гностички мит о бићу. Ни ја сâм нећу у погледу овога бити једнозначан. Мој задатак је био само да поставим таблице упозорења, да други не упадну превремено у јаме уопштавајућих тврђења, а да не виде опасност, коју ја са забринутошћу видим.

Превео са немачког
Душан Ђорђевић Милеуснић

■

Проблем порекла гностицизма

Уго Бјанки

Гноза и гностицизам

Чињеница од које смо желели да пођемо у идентификацији проблема који нас занима јесте постојање, почев од II века после Христа, једног комплекса доктрина и секти за чије се означавање општеприхваћено користи термин **гностицизам.** (Зато је наша тема упућена на гностицизам, а не на гнозу).

У ствари, предлажемо да се термин **гностицизам** усвоји у оном значењу у ком га користе Даниелу и Бозани, разлучујући га од **гнозе:** али мотиви и околности те дистинкције су за нас различити од оних које подразумевају ти научници. **Основно својство гностицизма** (овде прихватамо Јонасово објашњење) **имплицира извесну гнозу, засновану на антропозофском концепту консупстанцијалности пнеуме која је у човеку са божанском пнеумом, то јест на идеји (спасоносног) спознања путем урођене саприродности са божанским; сходно томе, оно имплицира и анти-космичку и анти-демијуршку полемику.** Гностицизам се свакако може схватити као „гностички" историјски феномен хеленистичко-хришћанског света, који се дâ сврстати, по некој аналогији, са другим феноменима из других области у једну ширу врсту, за коју Бозани предлаже назив „гноза"; али незгода је у томе што она, код Бозанија, **остаје недефинисана** са становишта свога религијског, концептуалног и егзистенцијалног садржаја. Што се тиче терминологије П. Даниелуа, не прихватамо, из истих разлога, један „гностицизам" који, премда признат као једна нова чењеница, не би био ништа друго до „једно маргинално и кривоверно ширење" јудеохришћанске[1] „гнозе", у функцији једног инсистирања на γνωσις као таквој — док се гноза гностицизма разумева једино полазећи од концепције саприродности (connaturalitas) целине пнеуме.

Самим својим суфиксом, термин **гностицизам** је доста индикативан за означавање једног покрета који инсистира на гнози као **начину спасења,** нарочитим подвлачењем **које није лишено кснијих идеолошких импликација, а које нису нужно експлицитне па чак ни имплицитне у чистом значењу речи** γνωσις, онакве каква је могла бити у употреби у II веку или пре њега.[2] Уосталом, за означавање гностицизма или његовог категоријалног облика, могао би да се користи немачки термин „die Gnostik" по аналогији са термином „Orphik" који је некада предлагао Виламовиц.

Једна дефиниција гностицизма

Прво што ваља учинити, кад имамо пред собом тај комплекс, мислим на гностицизам II и III века, симболизован kat'exochèn (премда непотпуно) збирком **Khenoboskion** текстова, јесте, чини се, анализирати га да би се открио неки његов смисао, једна типологија; да му се открију, да тако кажемо, лице и душа. Разуме се да задатак није лак, кад се зна за опасност субјективизма и постојање извесног броја чињеница, проблема и предрасуда које би могле да скрену пажњу научника: ипак, верујемо да задатак није нерешив, а рафинирана и научна анализа Х. Јонаса нам је то, чини се, и доказала.* Јонас нам је, одбацивши сваку могућу екстраполацију, и наметнувши строгу дисциплину свом позиву компаратисте, понудио један готово неоспоран оквир гностицизма, његовог Weltanschauung-а његове суштине, његовог гласа и духа, његовог дуалистичког и антикосмичког карактера, који је дуго био сматран типичним за гностицизам, и који је, ако могу да додам (или тачније да експлицитно изразим) у односу на Јонаса, имплицитно садржан у концепту гнозе, онаквом какав је својствен гностицизму: гноза заснована на саприродности **субјекта спознаје, спознатога,** и начина на који се **спознаје:** божанска супстанца која спознаје саму себе; концепција гнозе **путем саприродности,** која ближе одређује гнозу гностицизма (или, ако хоћете, која ближе одређује његов **-изам).** Та концепција само потврђује да је **гностицизам једна дуалистичка антропозофија** (са космозофијом), **и да се заснива на супротстављености пнеуматског елемента у односу на свет-тело: та супротстављеност се у исти мах ближе одређује и као изворна (онтолошко-просторна) страност плероматског у односу на мрачни и материјални свет, и као иманентност-заточеност плероматског елемента или његових последњих еманација, у тмини и материји, као последица једне или више узастопних криза божанског света, које су узрок постојања тог нижег света и које су „утиснуле" у њега, који је био посве празан и „јадан", пролазно присуство облика, живота, и душе** (три одговарајућа аспекта божанског, и божанске sphragis у овоме свету).

А. Монизам-дуализам и „деволуција" божанског

Поводом овог последњег, корисно је уврстити овде и неколико кратких запажања везаних за три чињенице које су, може бити, у истраживању прошле прилично незапажене. Колико год у основи био антикосмички, гностицизам ништа мање не инсистира на **одређеној, умногоме монистичкој, вези између вишег и нижег света,** у који виши свет утискује облике, „печате" (sphragides), који му и дају оно облика и живота што у њему има. Ти исти sphragides који се колебају између супстанцијалности и чисте појавности (каткада су у питању „миомирис" или божанска „роса" заробљени или захваћени тмином), морају на крају, у коначној апокатастази, ослободити оно што имају у себи од узвишеног и божанског. Овај аспект јасније су разматрале спекулативне офитске секте[3], у којима се космогонијски моменат на доста специфичан начин ста-

* Види Јонасов текст у овој свесци часописа. — Прим. ред.

па се темељним антикосмизом (упор. наасенско тумачење мита о Адонису и Атису): силазећи на земљу ови мушки богови на њој стварају живот, али на крају морају поново да врате своју мушку-божанску супстанцу у виши свет.[4]

Са истог тог становишта (разматра се и сложена улога женске Пнеуме („провобитна жена") код Иренејевих гностика I, 30, 1—14. Она је божански и плероматски ентитет, премда нижи од Оца - „Првобитног човека" - Светлости и Сина човековог-Другога човека; она у воде хаоса разлива светлосну росу (Sophia Prunikos) у којој Sophia отежава и отелотворује се: затим се донекле уздиже и постаје нека врста свода (небеског); на крају се враћа у небо. У **Расправи без наслова**[5] (146, 11) још је јаснија импликација једне еволуције, или радије једне **кобне деволуције** плероматског света: **Међутим, кад је из безграничног довршена природа бесмртног, Пистис излива из себе једну слику ... која тежи да постане, и постаје, дело (ергон,** исти термин који у **Хипостази архоната** означава порекло небеског застора — katapetasma — и сенке-тмине која из њега проистиче) **налик преегзистирајућој светлости,** док њезина воља (воља **Пистис)** узрокује једну „слику неба", једну katapetasma, која раздваја бесмртне од оних који су, испод ње, „рођени по божанском узору". На то указује и следећа реченица (146 26): **Еон истине нема унутар себе** (scil. над застором) **никакве тмине, али његова „спољашност"** (scil. доња страна застора, који практично представља његову границу) **„јесте сенка". Овде констатујемо теофизичку суштину те мисли која имплицира једну кобну деволуцију**[6] **божанског, која је само срце гностичког осећања, заснованог на осећању „претходног греха" који васпоставља ово постојања и овај свет,** и на искуственом поимању тога постојања, као тамнице.[7]

Док је у неоплатонизму материја само последња еманација Божанства-Светлости, без раскида и амбиваленције који би били усмерени на некакву божанску личност, и док је теозофија у ужем смислу (нпр. једна грана иранске секте Zurvānīya) могла прихватити да је у Богу одувек било нечег злог, и да он то зло мора да опредмети да би га изгнао из себе, у гностицизму имамо став који је између ова два: зло је присутно (бар имплицитно, или потенцијално) у последњој еманацији плероме, а то је Sophia која у њој изазива немир (жели да рађа сама, или да изблиза упозна Оца) а тиме и раздор-пад.

То имплицира да нижи свет, колико год да је неспојив са вишим, ипак у своме постојању зависи од њега. Отуда и нужност да Sophia на неки начин брине о њему (она, од тада, не може да га занемари, нити да га разори, чак и ако је то хтела — што би желео да учини и Елохим из гностичке **Књига Барухове).** Она ће напротив, морати да нижем свету дâ некакав облик (а то значи да му осигура један божански уплив, премда sui generis); и зато она ствара Демијурга, кога ни његова потпуна agnōsia није спречила да чује глас и види слику **Софије** одражену на води **(Расправа без наслова,** 148, 12—22).[8] Али у овом случају веома је значајно и то да је ‚Sophia' (једна инфериорна Sophia, али која, макар делимично, ипак одговара појму Pistis-Sophia) такође и име женске стране последњег Демијурговог сина, у истој расправи (149, 34—150, 1).[9]

Уопште узев, двозначност Демијурга, а нарочито двозначност Логоса-Змије спекулативних офита, нпр. Хиполитових Перата, V, 17 7—8 (који, својим силаском и поновним уздизањем, сажима у себи функције Демијурга и Спаситеља) представља пандан тој двозначности Софије, што ће се видети касније, кад будемо предочили један аналогни аспект те „неравнотеже божанског" и те дуалистичке спекулације усмерене на „Све", која је типична за гностицизам.

Додајемо и то да, по нашем мишљењу, управо овде, у овој концепцији присуства-одсуства божанске ousia-е у овом свету (и у монистичко-дуалистичким оквирима које таква концепција подразумева) ваља тражити извор докетистичке мисли). Јер за докетизмом не треба трагати само у гностичкој христологији, него и у мноштву других случајева, који се сви — на различите начине — надовезују на идеју о присуству божанских бића у овом свету, условљену гностичком онтологијом. У том смислу, докетизам би се могао дефинисати као посебан начин повезивања и, истовремено, супротстављања двају светова, пнеуматског и психо-хиличког, сагласно монистичко-дуалистичким претпоставкама онтологије гностицизма.

—

В. Гностички витализам. Пнеума-живот-сперма. Гностицизам, мистериозофија и древни обреди плодности: у прилог праисторији и пореклу гностицизма

Друго запажање повезано је са претходним: колико год да је антикосмички, гностицизам ипак има у себи и једну јаку **виталистичку,** штавише, на свој начин, натуристичку компоненту. Ту ваља размотрити подужи текст о творачком принципу у наасенској расправи (Хипол. Ref, V. 9, 25), принципу који се поистовећује са божанским пнеуматским принципом, посредством најсировије симбологије, изведене из обреда плодности и мистериозофских спекулација које су се на њих надовезивале. Ваља размотрити и барбелогностичке концепције и методе, усмерене на промењљивост **пнеуме поистовећене са спермом**[10], а које можда нису стране чак ни оним расправама које имају у себи један антикосмички и апстинентски аспект. На пример, делимична подударност доказа у **Хипостази архоната** са **‚Књигом Нореином'** (коју наводи Епифаније, **Пан.** 26, 1, 3—9, а која се надовезује на барбелогностике) поставља проблеме у вези са евентуалном виталистичком ком-

понентом чак и у оним сектама које су се служиле једном књигом каква је **Хипостаза**, иако се у њој не помињу ни Барбело ни њени обреди.

Доктрина о **пнеуми-сперми** (која без сумње — барем у погледу једне од њихових могућих побуда — управља аскетско-слободоумном двосмисленошћу толиких гностичких струја) свакако припада оној мисаоној струји мистеријског порекла усмереној на променљивост виталног божанског елемента (укратко: „живота") која је, и сама, несумњиво повезана са древним обредима плодности, са њиховим великим-божицама (којима је Барбело веома блиска, премда у гностичкој транскрипцији), са њиховим умирућим и инфернизованим боговима, чија је непостојаност крајње туробна и жалосна, кроз цикличност њиховог повратка, што се не завршава једним коначним васкрсењем, већ кратким боравком на земљи, који обележава gamos. Другим речима, обреди плодности (а делом и мистерије) стављају нагласак на циклус рађања, који је добар и гарантује (колективни) опстанак земљи, без обзира на дубоку сету појединачног — и умирућег бога — пред личном перспективом Хада — док мистериозофија (мислимо нпр. на „орфизам") и гностицизам изврћу суд о циклусу и циљају на његово раскидање, које условљава избављење појединца (или боље његове божанске искре, његове божанске душе) из овог света, који је тиме изједначен са Хадом.[11]

Те смо везе посебно разматрали у једном другом раду (**Иницијација, мистерије, гноза,** у Initiation, Actes du Colloque IAHR — Strasburg, изд. C. J. Bleeker, Leiden, 1965, стр. 154 ss., коме ћемо се, ако допустите, вратити у погледу ових појединости). Ту смо разликовали: а) **мистерије** (типа елеусинских), у којима се натуристичко-колективна коначност, која наставља древне **обреде плодности,** стапа са једном индивидуалном сотерологијом која се односи на душу упућеног, без антикосмичких импликација, и б) једну **мистериозофију**, схваћену као потоње промишљање ембрионалне теологије мистерија, промишљање које искључује (или боље одбацује и осуђује) виталистички аспект и подвлачи, од сада у антикомичкој и дуалистичко — „спиритаулистичкој" функцији, променљивост душе (божанске, консупстанцијалне боговима), с оне стране, **и против** овога света и тела (сезонска променљивост **живота** постаје од сада метансоматска променљивост **душе):** а као пример тог поновног ,софичко'-дуалистичког промишљања мистерија навели смо грчки офизам, који већ у VI веку, најкасније, у анимолошкој и антикосмичкој функцији тумачи древну виталистичку митологију дионизијства.

По нашем мишљењу, гностицизам, што се тиче **његовог антикосмизма и његове дуалистичке доктрине о човеку** σῶμα—σῆμα, тело=гроб), **која га умногоме одређује,** само наставља трагом који је обележила мистериозофија (имамо на уму Емпедоклове формулације, наведене ниже), трагом који је **делом** користио већ и Платон (уп. ниже као и нап. 22).[12]

Другим речима: надовезујући се на дух мистериозофије, каткад експлицитно (наасенско тумачење митова о Адонису, Атису, итд.), али **у сваком случају** инсистирајући на σῶμα—σῆμα и на њеним импликацијама једне дуалистичке идеје о човеку и променљивости изгубљеног божанског елемента који је у њему заточен, гностицизам је наглашавао револуционарни став мистериозофије. А ова је, у супротности са натуризмом мистерије (и обреда плодности) изврнула смисао променљивости **божанског елемента** у свету и циклусу који њиме управља, замењујући (за земљу све у свему позитивну) променљивост плодотворног божанског живота (негативном) променљивошћу оног другог аспекта божанског елемента који је божанска душа (заправо умртвљена γένεσις-ом). Другачије речено, циклус плодности био је од тог тренутка осуђен, поистовећен са циклусом рађања и смрти, који затварају у метансоматозу истински божански принцип, који сада представља душа. Гностицизам наставља да крчи тај пут, јасније одређујући божански елемент као **пнеуму,** дух (у оном значењу које тај термин има у гностичкој теологији), **логос** и **нус;** а офитизам такође задржава бројне аспекте мистериозофске космологије и космогоније (инсистирајући на паралелизму Човек-Свеукупност, чак и уз излагање опасности од слабљења темељног антикосмизма, опасности коју су познавали већ Емпедокле и „орфизам", и која је на оригиналан начин унапред урачуната једном оптимистичкијом космозофијом, оном Платоновом — **Тимеј** — која дакле није — по томе — **једини** посредник између грчке мистике и гностицизма).

Али мистериозофска револуција, коју је гностицизам преузео у своје окриље, није срушила сâм темељ старе концепције променљивости божанског елемента у свету: што се гностицизма тиче, и даље је веома значајно да **пнеума** и **живот-сперма (и божанска светлост)** остају нераздвојни, или истоветни, чак и у најизразитије антикосмичком и антибиблијском гностицизму, било у миту (манихејизам) било у обреду и целокупној идеологији Епифанових барбелогностика, где је та једнакост **пнеума**-сперма типична и опредељујућа.[13] Њени се трагови налазе и у расправама, нпр. у **Хипостази архоната** где узастопне божанске интервенције уносе у човека, обликованог нижим силама, а) живот (могућност да се уздигне, без које би човек био немоћан попут црва), б) **пнеуму.** Њоме се објашњава и Саторнилова антропологија.

Што се тиче офитске спекулације, њене су везе са мистериозофијом очите, не само у равни σῶμα—σῆμα него чак и на плану мистичке доктрине о космосу. Насупрот томе, паралелизам Човек-Свеукупност био је и у једном и у другом случају обрађен до краја, уз опасност, као што већ рекосмо, ублажавања темељног антикосмизма јед-

ном мистичком визијом космоса и његове свеукупности. Али оно што нас овде занима јесте чињеница да се та офитска (нпр. наасенска) доктрина о Свеукупности, једној дуалистичкој Свеукупности усмереној на променљивост душе поистовећене са мушким 'творачким' принципом, која оживотворује нижу природу (Хипол. Ref. V 7) надовезује на 'монистичку' или 'тотализирајућу' гностичку концепцију, подвучену у претходном параграфу, по којој нижи свет, колико год неспојив са вишим, ипак у своме постојању зависи од њега, у свему оном што (привремено или привидно) има од живота, облика, супстанце, мушког: то је управо наасенско тумачење променљивости Адониса или Атиса (изричито названог мушким елементом) који стварају живот у нижим сферама, ступајући у брак са Афродитом (или неком нижом Нимфом), и који, кроз своју „казну" (ἐκόλασις морају да се врате небеском свету (или „Мајци богова", гностичкој Барбело). (Занимљиво је да је овај мит морао попримити доста слично тумачење и у Јулијановом неоплатонизму (упор. нап. 4), али у контексту једног блажег дуализма који нагиње платонизму: Мајка богова је одобрила Атисов силазак).

Али не желимо превише да инсистирамо на офитизму кога потврђује Хиполит: задовољићемо се запажањем да о барбелизму сведочи већ Иренеј (I, 29, s.) и да је офитска променљивост Адонисова имала свој јудаистички саобраз у **Баруху** гностика Јустина и његовом пару Елохим-Еден. У сваком случају, иако се прикључује линији надмоћи мушког над женским принципом, који потврђује **Тимеј** 42а, поистовећивање небеског и мушког игра у гностицизму битну улогу, почев од **Јеванђеља по Томи,** и уклапа се у двосмисленост типичну за гностицизам у погледу жене: божанска жена „мајка свих живих" и „исцелитељ", у својој божанској улози **(Хипостаза архоната** 137, 15, која тиме потврђује своју везаност за један барбелистички менталитет), и, с друге стране, симбол и средство γένεδις-α и земности **(Расправа без наслова,** 157, 22—25).

C. Докетизам

Истичемо овде једно аналогно запажање везано за гностички **докетизам,** чије се антикосмичко и дуалистичко значење не ограничава само на један општи (премда очито присутан) антисоматски став, него још специфичније уводи идеју да оно што припада нижем свету не може поседовати, или се „домоћи" оног што је светлосно и божанско: присетимо се узалудних насртаја архоната на небеску жену и њезину кћер Нореу у **Хипостази:** небеска жена их вара подметнувши уместо себе земаљску Еву, и смеје се заблуди архоната убеђених да је поседују и да јој намећу своју вољу: та је тема замене и смеха типично докетистичка, у најлегитимније гностичком смислу тог термина, и подсећа на симонијску алузију (код Иренеја) на грчку Хелену и Стесихорову **Палинодију,** која је, као што знамо, морала признати да је божица Хелена — безбожно би било хулити је — послала у Троју само свој привид, док се она лично сакрила у Египат (ту земљу богова).[14] Чак и тема Спаситеља који напушта своје тело непосредно пре распећа, замењује га Симон Кирињанин, указује на то да идеолошка супстанца докетизма радије почива у једној формули која би се, са **Хипостазом архоната** (135, 17 s.) могла сажети реченицом: „психично не може достићи пнеуматско".[15]

Јудаизам и гностицизам: методолошка запажања

Али вратимо се сада методолошким запажањима везаним за оно што нас тренутно занима, да формулишемо питање порекла гностицизма.

Кад се једном одреде темељи гностицизма (почетно упућивање на гностицизам II века и даље), и кад се прецизира смисао гнозе гностицизма, поставља се питање његовог генетичког „разјашњавања". Ту се јављају два поступка: а) или се инсистира на заједничким темама, концептима и **посебним** терминологијама у гностичким текстовима и текстовима других историјско-религијских средина, нарочито „позног" јудаизма, односно иранског, египатског света, или платонизма, б) или се, пак, инсистира на овде скицираној анализи **недељиве** суштине гностичког Weltanschauung-а, и трага за његовим сродностима у оним срединама које би, **у мањој или већој мери,** могле бити у додиру са средином у којој се развијао гностицизам, осим ако се те сродности не настоје потврдити касније, историјски.

Овде се каткада јавља један парадокс у изразито полемичким студијама против religionsgeschichtlich „Erklärung"-а (историјско-религијског „расветљавања"), или уопштено против компаратизма. Таква истраживања морала би првој методи да приступају изузетно опрезно, на пример кад је реч о коришћењу тематских, терминолошких и ономастичких сродности гностичких текстова са текстовима позног јудаизма. Наиме, традиционално је, међу филолозима, оспоравање religionsgeschichtlich закључака за које се веровало да идентификују „порекло" откривајући „претече" ове или оне доктрине или система, чак и онда када је основни тон концепцијâ које је ваљало поредити остајао прилично хетероген у односу на контекст тих „претеча". Сада смо, напротив, с времена на време сведоци „филолошке" тенденције максимално могућег приближавања гностицизма и позног јудаизма, на основу присуства у гностичким текстовима једног мноштва тема и термина типичних за библијски или апокалиптички јудаизам.

Сад нам се ваља вратити на она два поступка о којима смо малочас говорили. У том погле-

ду чини нам се очигледним да би, уколико је, овде скицирана, идеолошка анализа гностицизма исправна, позивање на јеврејске (и иранске) теме могло једино да буде њој подређено: ниједан јеврејски или јудеохришћански текст, па ни **Успење Исаијино,** не би могао, са становишта религијске типологије и историје религије, да буде припојен гностицизму (случај **Књиге Барухове** гностика Јустина — Хип. Ref. V, 26, 1 ss. — другачији је, и то с разлогом); нити би тематске сличности, и терминолошке и ономастичке подударности (или деривације) смеле да „објашњавају" („erklären") гностицизам.

Другачије речено, апокалиптички јудаизам, или неке његове манифестације, не би се смели означавати као „прегноза" без једног опредељујућег разграничавања овог последњег термина: али то се разграничавање једноставно подудара са питањем које се овде јавља као предмет, да се сазна колики су историјски, „генетички" значај, за сâм гностицизам, имале одређене теме и термини који још нису гностицизам. Радије нам се, дакле, чини да је боље ићи оним другим путем (б), који се „свом снагом" окреће анализи онаквог гностицизма какав знамо да је био у II веку, да би се видело да ли религијске средине материјално блиске гностицизму указују, или не указују, на постојање идеолошких контекста битно везаних за свет и психологију гностицизма.

Што се Кумрана тиче, овде ћемо се ограничити на запажање да свако позивање на два Богом створена духа не предочава својство дуализма уопште, онаквог какав се подразумева у религијској феноменологији, а још мање антикосмички дуализам својствен гностицизму. Идеја да је у човеку присутан један дух или једна мање-више супстанцијална тежња злу, која је типична и за рабинску традицију, не трансцендира уистину библијски монотеизам и створитељство; она их, напротив, имплицира, иако би се о њој исто тако могло размишљати и у контексту једног предлошка који се не односи ни на космологију, нити на космолошки дуализам, него на **антрополошки** дуализам, или тачније један његов **одређени вид.** Али ваља додати да се тај кумрански и рабински (позно јеврејски) антрополошки дуализам јако разликује од гностичког **антропозофског** дуализма, — који дефинишемо као антисоматизам ближе одређен теоријом о божанству **пнеуме,** радикалним антикосмизмом и идејом о паду плероматских бића: значи управо супротно познојеврејској, кумранској и рабинској идеји да је Бог у човеку створио два духа.

Као што се види, враћамо се оним типичним везама између вишег и нижег света, које у гностицизму творе неку чудну врсту антикосмичке космогоније, дуализма са монистичким импликацијама, у коме смо склони да видимо, на основу темељне дуалистичке антропозофије и космичког песимизма, последњу реч идеологије гностицизма: идеју о „претходном греху" почињеном (кобно) од стране једног надљудског и над-космичког бића, који (грех) условљава постојање (даје постојање) овога света и човека, у коме то биће подноси своју kolasis, кроз неку врсту „греха постојања". Ово је идеја коју смо развили у додатку једном раду на ту тему, објављеном на другом месту.[16] Дакле, тај је антропозофски комплекс типичан за грчке мистериозофске струје које називамо „орфизмом", а које су снажно утицале на Питагору и Платона.

Демијург

Још нешто што се тиче теме јудаизам-гностицизам: Изгледа да се један битан аспект овога питања, који подвлачи Јонас, а што сам и ја подвукао, тиче **демијурга** који је кључна личност у драми и сценарију што их приказују наше расправе. Јер управо је демијург онај који, у истим тим расправама има посла са јудаизмом, будући да је он само патворина библијског Бога створитеља — а његови анђели-архонти са своје стране подсећају на анђеле силне из апокалиптичке традиције (Енох, итд.). Али поводом демијурга и његових анђела ваља запазити да: а) демијург није присутан у свим гностичким системима, или бар нема увек своју улогу у гностичким спекулацијама које се тичу порекла овог нижег света; b) лик демијурга у гностицизму није јединствен и сâм, будући да се понекад и удваја **(Хип. арх.,** 143, 13 ss **Расп. без наслова,** 151, 32—155 18) на, заправо консупстанцијалне, али у свему другом опречне ликове Јалдаваота, охолог и слепог, и Саваота, савезника и следбеника светлости.[17]

Можда ове две чињенице нису искоришћене у највећој могућој мери.

Што се тиче а), треба запазити да је у најизразитије „гностицистичким" текстовима из Hermetica (штиво које се, будући присутно у **Ххенобоскиону,** с пуним правом — али и обазривошћу — може користити у нашој анализи феномена) демијург — као супарник врховнога Бога — одсутан: то значи да је тај демијург (који је у гн. **мушког рода)** саставни део изразито „јудаистичког" гностицизма (који је, уосталом, најзаступљенији у текстовима из Наг Хамадија), али да не припада хеленистичком гностицизму из Hermetica (тачније, дуалистичко-антикосмичких делова тога штива, које има и свој монистичко-космички аспект што ће га првенствено развити неоплатонизам). На другој страни, типични демијург такође није присутан — или је непотпуно укључен — у оним офитским космогонијским спекулацијама о којима нам Хиполит пружа три или четири примера, а у којима његову улогу понекад преузима Логос-Змија чији је карактер типично амбивалентан (силазећи, он, као демијург, утискује у материју божанске облике, а онда их, као спаситељ, уздиже и враћа небу). Тај се, дакле, амбивалентни карактер Логоса-Змије који више облике утискује у нижи свет а затим их ослобађа, меша са амбиваленцијом монизам-дуализам коју смо већ раније запазили у вези са

промењљивошћу плероматских бића која су и сама амбивалентна, као **Софија** (поменути Логос је, прецизније речено, прелазно биће, док је **Софија** пре последња еманација плероматског света, извор пада и спасења, а Anthropos радије жртва отелотворења-пада).

Ако се узму у обзир космички карактер — имплицитан у херметичкој и офитској спекулацији — и космогонијски интерес својствен и једној и другој, показаће се да је монистичко-дуалистичка и хеленизмом надахнута космогонијска спекулација усмерена на Логос-Змију-Демијурга у **обрнутој сразмери** — у гностицизму — са јудаистичком спекулацијом која имплицира демијурга Јалдаваотовог типа. Спекултивна и „филозофска" амбивалентност Логоса-Змије и његове промењљивости **противна** је потреснијем, митолошком и страственом карактеру рађања овога света и његовог Демијурга у јудаистичкој верзији, која користи читав библијски сценарио, премда изокренут у складу са антикосмичким и антибиблијским канонима.

Која је дакле најстарија гностичка верзија? Спекулативна, херметичка и офитска верзија хеленистичког духа (премда се и она суштински позива на Постање) или она драматична, јудаистичка?[18] У сваком случају, не треба заборавити да се чак и у понајмање „офитским" и изразито јудаистичким расправама сусреће космолошка спекулација о Небеском своду-застору-**хоросу**, о облицима, „печатима" (sphragides), светлости Софије која се одражава на водама доњег света, духу (нижега реда) који лебди над водама, идентификацији хаос-тмина-материја, дериватима сенке које производи **ергон** проузрокован Софијом, и, last but not least, амбивалентности ове последње која, рецимо у **Расправи без наслова** (150, 1) припада божанском свету, али се јавља и као женска страна последњег међу архонтима.

Штавише, као што смо већ поменули, ни сам демијург из „јудаистичког" гностицизма није лишен двосмислености. Већ је фигура Јалдаваота понекад сложенија него што би тартаризација његовог лика у **Хипостази архоната** дала наслутити. Занимљиво је, уосталом, запазити двозначну употребу термина „бог" у **Јовановом апокрифу** (док у **Хипостази архоната** тај термин радије означава врховно Божанство које, између осталог, улива дах и душу у **плазму** коју су обликовали архонти). Али, као што смо раније казали, дешава се да се у **Хипостази** и у **Расправи без наслова** демијург дели на негативног Јалдаваота и позитивног Саваота.

Белиг[19] је запазио да ставак који се односи на Саваота чини у **Расправи без наслова** јасну интерполацију. Та драгоцена опаска ипак не искључује могућност да је Саваот, са својом умногоме позитивном улогом, представљао можда и примарну фигуру гностицизма. Проблем се опет јавља у следећем: може ли се прихватити да један гностицизам који исто тако познаје и лик земаљског демијурга, чија је функција, међутим, углавном позитивна, и који је 'упућен' (премда непотпуно) у постојање небеских ствари, буде мост за прелазак на једном радикалнијем и апсолутно антидемијуршком и антибиблијском гностицизму, или vice versa, да ли је овај последњи став изворни и примаран, а онај други само заплитање или прилагођавање?

Поново се јавља алтернатива, као и у случају офитске и херметичке спекулације, које развијају теорије о космосу, насупрот једном драстичном и непосредно антикосмичком и антибиблијском гностицизму.

За једну историјску перспективу теме о пореклу гностицизма: Гностицизам и Грчка

По нашем осећању, те би се алтернативе смеле превазићи једино проширивањем историјско-компаративног истраживања на грчки свет. Јонас је напоменуо да се гностицизам мора раздвојити не само од неоплатонизма (који је полемисао против антикосмичког дуализма) него и од платонизма, који не зна за лик овосветског демијурга, посматран из једне негативне перспективе. Што се тиче неоплатонизма уопште, већ смо се изјаснили за могућност примереног поређења са гностицизмом. Што се тиче одсуства демијурга у платонизму, демијурга **у пуној мери упоредивог са оним гностичким,** ваља признати да је Јонасова примедба умесна.[20] Али могућност једног плодног поређења остаје, ако се за тренутак занемари космички аспект платоновске спекулације (позитиван аспект, упркос теорији периодичног преокретања космичке ротације у **Држави,** и теорији о рђавој души у свету, према **Законима),** и уколико се антикосмизам посматра под профилом антисоматизма. Нико заправо не би могао оспорити да је овај последњи аспект у платонизму фундаменталан, од Платона до Плотина (и Филона, који такође говорио о појму κακία тела): то је, уосталом, аспект који је Платон наследио од орфизма: смрт ослобађа душу и њену способност спознаје **(Федон);** тело је гроб, или тамница у којој је душа заточена, или, ако хоћете, у чувеном тексту,[21] „спасена": од чега спасена, ако не од незнања, зâла и опасности овог инфериорног живота, и смртних мутација?[22]

Дакле, ако уважавамо да се гностицизам могао и сâм колебати у својој теорији космоса (логос-змија или антибиблијски демијург; неупућени или упућени демијург), али да антисоматизам увек представља његов битан аспект (премда често заснован на једном више филозофском и „хармонистичком" ставу, о чему сведочи концепција офитског амбивалентног логоса), ваља приметити да драматичан и митолошки, страствен и антикомсмички свет, који Платон у свом олимпском спокојству филозофа није прихватао, већ јасно одзвања у орфичкој спекулацији и пракси, и најстаријег орфизма: помислимо само на Емпедокла, daimon прогнан у овај свет, а у „страној опни

од пути" после мутације од 30.000 година; и присетимо се sphairos-а кога је онако потресно распарчала Discordia (Неслога) мајка свих расцепа овога света. Са тог становишта, мит о Дионису и Титанима (ма каква била хронологија тог мита и историја његових дуалистичких антропозофских значења) ни најмање не мора да завиди на окрутностима митологији гностицизма и његовој антропогонији.

За све остало, што се тиче поређења садржаја и форме (укључујући и стил и тон, чији значај подвлачи Јонас) између гностицизма и орфизма, можемо једино да упутимо на наш чланак у часопису Numen.[23] То поређење обухвата импресиван низ подударности. Истина, гностички нижи демијург се ту јавља тек у заметку, премда нам се чини да је његова функција на неки начин већ наговештена функцијом коју врше Discordia код Емпедокла или Титани у миту о Дионису. (Уосталом, текстови као Хиполит, Diels[7] Б 115, морали би се сматрати доказом спремности, на истеку антике, да се у „орфизму" или у филозофу из Агригента препозна једна „гностичка" митологија).[24]

У сваком случају, неће бити нимало тешко прихватити да је, на космогонијском плану, гностицизам признавао библијском Богу створитељу - обликотворцу специфично место, тим пре што паганска митологија није имала да понуди ништа слично, и да су јеврејског Бога већ добро познавали — и, може се претпоставити, о њему страствено расправљали — у хеленистичком свету. Може се чак претпоставити и да је та расправа искористила хеленистичке концепције о судбини и провиђењу, и остварила ону спрегу „створитељ (или радије демијург) - судбина", типичну за гностицизам.

Али оно што чини сâмо срце гностицизма, антисоматизам и дуалистичка антропозофија, не допушта да се, у трагању за пореклом гностицизма, све усредоточи на дистанце које је овај заузимао у односу на јудаизам и његовог Бога.

Другачије речено, јасно је да се у тој потрази за једним гностицизмом ante litteram не треба позивати управо на платонизам као такав, него радије на његову орфичку компоненту. Дакле, орфизам (за чију дефиницију и „ситуацију" упућујемо на цитиране чланке) јесте тај који истовремено остварује оне спреге антропозофија/космозофија и дуализам/монизам које смо запазили као типичне, у виђењу света и човека, за гностичку спекулацију.

Сиријско-египатски гностицизам или ирански гностицизам? Гностички дуализам као „неравнотежа у Свему"

Већ смо се раније изјаснили о теми гностичког монизма/дуализма. Изгледало нам је да једино процена оне осетљиве равнотеже, или радије **неравнотеже првобитнога божанског,** која покреће ток историје у дуалистичко-монистичкој формули, изражава, с оне стране сваке потоње спецификације, својство и срж гностичког искуства, на темељу антропозофског осећаја, заправо идеје да је човек оно малено све у коме се на симболичан начин довршава промењивост и трагедија божанског. Кад је о овоме реч, значајна је и типична гностичка употреба термина „Све", почев од наасенске расправе па до **Хипостазе архоната** („Отац Свега")[25] и **Јеванђеља по Томи.** То би Све у начелу смело да буде једино плероматско Све, плерома, 'пунина', дакле Све у смислу **испуњеног, богатог, мушког, божанског, пнеуматског,** за разлику од супротних концепата: концептуални низ типичан за **Јеванђеље по Томи,** који су тако темељно проучили Pih и други: низ који представља основно јемство (уз концепт сусрета са божанским Ја) гностичког карактера тог јеванђеља. Осим тога, из гностичког „Свега" не би се смела избрисати свака монистичка референца: не само у оном смислу који осуђују Црквени Оци, монизма који имплицира консупстанцијалност **пнеуме** у човеку са Божанством, него и у смислу монизма израженог у чињеници да нижи свет, колико год био материјалан, привремен и негативан, своје постојање, а надасве оно што има у себи од **обличја** и **живота,** ипак дугује божанском свету. Другачије речено, тај „космогонијски" монизам непрестано подвлачи свој дуалистички карактер, којим се разликује од сваке грчке мисли која имплицира концепт чисте и јединствене materiae primae. Ова је празна и мртва, потпуна пасивност (она је, са одређене тачке гледишта, „стрпљено" не-постојање); мрачни инфериорни свет гностицизма имплицира, насупрот томе, једну „отворену"', пријемчиву празнину, једно сиромаштво које подразумева жељу, попут желуца или материце који жуде за оним што није створено да би заувек припадало њима. Није случајно то да је светлост, заточена у свету, која му даје све што у њему има од живота и облика, мушки елемент, који је једини божански, и који се спаја са једном нижом природом, силазећи или падајући у њу (од Антропоса из Poimandres-а до наасенског Атиса); није случајно, уосталом, ни то што је у манихејству промењивост светлости у том великом нижем телу замишљена као варење, велики механизам за „варење" („разлучивање"), чије су велике луче само последње станице. Варење до кога долази деловањем гностичког, али које је већ укључено у тај велики механизам што га чини материјални космос, који у својој темељној несвесности настоји да се испразни, као што је у својој жељи и свом изазовном и агресивном сиромаштву настојао да се испуни — што управо чине и његови несвесни архонти.

Сад се, дакле, поставља питање које је, у тексту „Der iranische Hintergrund der Gnosis", („Иранска позадина гносиса") Zeitschrift sür Religions und Geistesgeschichte 1952, s. 97—114, начео Виденгрен. Прихватајући дистинкцију коју је

у претходним радовима предложио Јонас, између гностицизма сиријско-египатског, и гностицизма иранског типа, шведски научник поставља себи питање: који је био најстарији, односно изворни тип гностицизма? И одлучује се за ирански: по Виденгрену, „Демијург... представља једно ублажавање строгог дуализма"; али, будући да „Јонас жели да дефинише 'тензију и поларитет' као нужни динамизам у гностичкој концепцији постојања", Виденгрен одбија да прихвати Јонасову идеју да је „ирански тип био само **прилагођен** као гностички". Шведски научник све у свему, одбија да прихвати да је неки „гностички" тип (тип иранске гнозе) могао постојати и пре гностицизма, и опстојати изван његових оквира (у каснијем маздајству).

Ако нам је допуштено да се прикључимо овој расправи, запажамо да у изразу „гностички тип" има двосмислености: термин „гностички" ваљало би заменити термином „дуалистички". Није сваки дуализам гностички, такав је само антикосмички дуализам. Иранска дуалистичка формула (апсолутни дуализам појмова **'живот'** и 'не-живот' /gâthâs/ и — касније — светлост-живот/тмина-смрт, који усталом не поистовећује тмину-смрт са материјалним светом) могла је дати у гностицизму, оном сиријско-египатском (што подразумева унитарни принцип који називамо „деволуцијом" божанског), апсолутну дуалистичку, симетричну шему двају савечних принципа.

То би било управо оно што се догодило са манихејством; али ваља се присетити да је се већ Базилид, значи један учитељ који је био дубоко зашао у гностицизам изузетно „хармонистичког" типа (премда у основи дуалистичког, као и сваки гностицизам) позивао (попут неког новог Плутарха) на дуализам 'варвара' (Иранаца), да би доказао свој принцип, карактеристичан за његову мисао, о пореклу зла и света који почива у жељи нижег нивоа, тмине, да се споји са врховним принципом, светлошћу. Тај спој није заправо аналоган маздајском gumēčišn, будући да овај — иако и сâм проузрокован жељом и празнином тмине — остаје увек спој онога што нагриза и разара живот, док се базилидски спој пре одређује као мешање онтолошких нивоа, пнеуматског и материјалног, спој који шкоди принципу „unicuique suum".

Вратимо се Виденгреновој аргументацији и његовој примени критеријума „дуалистичког поларитета"; Виденгрен изводи следећи закључак: „што је дуализам доследнији, то је изворнији и чистији; јер је већи поларитет између Бога и Света — поларитет, по Јонасу, карактеристичан за гностицизам, што је сасвим тачно". И наставља: „Где налазимо такав доследни дуализам? Управо у иранском типу... Космос је створен тако као да га је створило Зло..."; насупрот томе, валентинска гноза и сиријско-египатска гноза уопште, биле би само једна платоновска интерпретација гностицизма, интерпретација која би имала за циљ да „премости" дуализам.

Очигледно је да нам наша размишљања о дуалистичко-монистичком принципу који, по нама, управља гностичким искуством и виђењем света, не допуштају да прихватимо ово тумачење шведског научника. По нашем мишљењу, демијург не представља слабљење гностичког принципа, него, напротив, живи симбол те **осетљиве равнотеже** (или **неравнотеже**), те амбиваленције, која је типична за гностичко виђење света; и не само демијург, него исто тако, премда у другачијој равни, и **Софија** (двострука!), Логос-Змија и Свети дух гностицизма: па ни у манихејству, свет (и стварање) нису у потпуности зло; нити је гностички Демијург, уопштено посматрано, simpliciter сатански: чак и код најизразитијег дуалисте и најодсечнијег међу „сиријско-египатским" (или бар „западним") гностицима, Маркиона, који разликује нижега бога од ђавола. Маркион, усталом, на речит начин, придодаје принципу **најстрожијег поларитета** између два бога једну **веома избалансирану** оцену „праведног" бога, чија је амбиваленција (премда уз уважавање темељног антикосмичког принципа) управо подвучена његовим супротстављањем ђаволу. Виденгрен критикује приписивање Плотина гностицизму, будући да Плотин, у својој чувеној антигностичкој полемици, сматра гностички антикосмизам богохуљењем. У ствари, антикосмички дуализам и није заправо својствен Плотину. па нам се примедба чини ваљаном; као што смо већ и приметили, неоплатоновско исходиште разликује се од гностичког по томе што су тмина и материја за њега последња еманација једног доста хомогеног и позитивног низа, и једино чињеница да је материја крајњи (и замагљен) руб светлости оправдава у неоплатонизму известан поларитет светлост-тмина; тиме се диференцира у односу на гностички антикосмизам, због повлашћеног места које у неоплатоновској мисли припада звездама (које нису део ниже материје) и космосу уопште. У гностицизму је, напротив, реч о раздору и драми у божанском свету: **оно што се у неоплатонизму говори за крајњи и замагљени космички руб који чини материја, то се у гностицизму говори за онај крајњи и замагљени руб божански што га чини Софија**, последњи међу еонима, који једним падом и једним раскидом узрокује постојање материјалног света, и који, према томе, остварује **ту амбивалентну повезаност-супротност између вишег и нижег света, на којој се темељи гностички монизам/дуализам** о коме смо овде говорили.

Али ваља се присетити и чињенице да се антикосмизам, у Плотина, поново указује (на једној изворно платоновској основи) под видом антисоматизма, који дакле суштински — премда непотпуно — везује Плотина за свет гностицизма (а не треба заборавити ни улогу коју у платоновској линији имају chōra и anankē у космологији и доктрини о човеку).

Плотинова сродност са гностицизмом — осим у извесној дуалистичко — „спиритуалистичкој" атмосфери уобичајеној за читаво његово доба —

темељи се, дакле, на Плотиновом платонизму и досеже, посредством Платона, до самог извора сваког антисоматизма и грчког дуалистичког спиритуализма, а то је орфизам (са својим обликом питагорејством). Ваља се подсетити да Плотин, критикујући гностике, приговара овима да хуле на звезде, али и да истичу људске страсти, што се мора тумачити у склопу виталистичког (и „слободоумног") аспекта гностицизма, о коме смо раније већ говорили.

Превео са француског
Милојко Кнежевић

Напомене

[1] **Јудео-хришћанство и гноза,** у **Аспекти јудео-хришћанства,** Париз, 1965, стр. 146. П. Даниелу, такође валоризује као могући случај настанка гн., јеврејски пораз 70.

[2] Ограђујемо се од терминологије Х. М. Шенкеа, Die Gnosis у: Umwelt des Urchristentums, Bd. I, Берлин, 1956, стр. 375: „Уосталом, не ретко се у истраживању уместо ,Gnosis' или поред ,Gnosis' користи и појам ,Gnostizismus'. При том се, међутим, под гностицизмом подразумева хришћанска, за разлику од прехришћанске, паганске гносис. Појам гностицизам је у сваком случају потцењивачки и у основи је на линији антијеретичке терминологије." Радо признајемо да термин гностицизам, својим суфиксом, подвлачи систематски, теолошки аспект, и евоцира полемику која је, вековима, била усредсређена на „хришћанску" гнозу у херезиолошком оквиру (**-изми** у херезиологији). Али у оној мери у којој историјско-религијско истраживање, са свог компаративног становишта које је шире од оног херезиолошког, подводи под исти религијски и доктринарни (и егзистенцијални) тип, како нехришћанске покрете, тако и оне који су се манифестовали у односу на хришћанство (тиме се одликује и Шенке — уп. његов попис гностичких Erscheinungen ibid., стр. 374), корисно је означити суфиксом „систематски" (још боље: идеолошки) све те Erscheinungen, разлучујући их не само од 'праве' гнозе коју су правоверни установили у полемици са гностицима (јер Шенке би с пуним правом могао да укаже на секундарни семантичко-историјски карактер 'правоверне' употребе термина ,гноза'), него и од γνῶσις којој су толики древни аутори прибегавали чак и изван онога што је чисто гностично (у смислу гностичких секти и њима сличних концепција). Свесни смо да је у крајњој линији реч о питању терминолошке конвенције; али подвлачимо историјско-компаративна питања која се у то могу умешати и која можда оправдавају проширивање употребе термина ,гностицизам' чак и на пре-хришћанске или simpliciter ван-хришћанске струје које пријањају уз дуалистичку и антикосмичку доктрину о грешној **пнеуми.** Занимљиво је запазити да Шенке одређује основно својство гнозе (гностицизма) у антикосмичком ставу: по нашем мишљењу, тај се став не може описати ни сажети без изричитог позивања на доктрину о изгубљеној божанској **пнеуми:** а управо ова последња идеја одређује гнозу (,спознање') својствену гностицизму, и диференцира је у односу на друга значења термина γνῶσις: не само она установљена, у библијској литератури и патристици, кроз полемику каткада и против гностицизма (,права' гноза), него и друга која више не имплицирају ни изгубљену **пнеуму** ни антикосмизам.

[3] Хиполит, V, 7 ss. о наасенима,ператима, сетијцима, и базилидској расправи о „три сродства"; али уп. већ Иренејеве гностике, I, 30 1—14.

[4] Овакво коришћење митова о Адонису, Ендимиону, Атису (Хип. Ref. V, 7 11—15) није чиста и проста измишљотина гностичког аутора, него се, напротив, уопштено надовезује на космозофијско (ни дуалистичко ни антикосмичко, дакле не-гностичко) коришћење мита код Јулијана Императора, „О мајци богова" (161, C e 170 C — 171 D, уп. Leisegang, La Gnose, стр. 87 s.) а посебно на мистериозофско коришћење мстеријских култова (за шта су типичне орфичке спекулације везане за Корину kathodos).

[5] А. Белиг и П. Лабиб, Die koptisch-gnostische Schrift ohne Titel, Берлин, 1962.

[6] У вези са значењем овог термина, в. Јонасов прилог у овој истој свесци. Најближи му је француски термин „деградација", у онтолошко-топографском и онтолошко-етичком смислу те речи, што пристаје уз дуалистички карактер онтологије гностицизма.

[7] „Претходни грех" супротставља се хришћанском „источном греху" као грех једног божанског бића, грех који васпоставља постојање овога света и човека. (Уп. U. Bianchi, Péché originel et péché antécédent, у Rev. de l'hist. des religions, 1966).

[8] У наведеном Иренејевом тексту, Демијург је онај инфериорни део **Софије.**

[9] Исто тако се женски део **Јалдаваота** овде назива Pronoia Sambathas. Она се, дакле, већ својим именом везује за „пнеуматско". Архонти из ове расправе су, по својим божанским сродностима, мушко-женски, „према типу" Бесмртних. Њихове женске супротности којих је шест, колико и архоната, чине на прилично чудан начин ,функционалну' шему која се може сажети у једну трипартитну шему доста сличну оној коју је толико пута проучавао Ж. Димезил: оне се, наиме, зову „Господство" и „Божанство", „Краљевство" и „Одважност", „Богатство" и „Софија". За разматрање улоге овог последњег ентитета у једној сличној шеми, уз ослањање на Платонове теорије о улози извесне практичне мудрости у функционалној тројној подели идеалног друштва, упор. наш чланак који ће се појавити у јубиларној свесци K. R. Oriental Cama Institute, Бомбај.

Само се по себи разуме да се функционална свеукупност евоцирана у тим архонтским бићима из **Расправе без наслова** односи само на нижи свет, свет демијурга. Та инфериорна **Софија,** која је супротност последњем архонту, ипак задржава ,међашњи' и периферни карактер који божанска **Софија** има у плероми.

[10] Чак и манихејизам, који одбацује сваку виталистичку култну праксу, даје одлучујуће место мутацијама светлосног елемента-виталног елемента-сперме у својој митологији постања и избављења.

[11] Наасени су, својим коришћењем митова о Великој Мајци, Атису, Афродити и Адонису, у мистериозофској и гностичкој функцији, дотакли једну стварну тачку те религијске револуције. Њихово умовање препуно натуристичке митологије, о промењљивости мушког елемента који на земљи деградира, приближава се по томе „енкратитским" спекулацијама из **Јеванђеља по Томи** везаним за „monachos", и последњем **логиону** тог Јеванђеља.

[12] Шенке приговара, а против изједначавања перспектива мистерија и гностицизма, да у мистеријама упућени приступа једном животу који није поседовао, док се гностик враћа свом истинском божанском Ја. Као одговор на овакав став, упор. у овој свесци прилог fon Ivanke. Ми, са своје стране, додајемо да је божанска syngeneia душе, тема знана мистеријским перспективама: уп. чувене речи које душа упућује оностраним боговима у плочама (било орфичким, као што ми мислимо, било елеусинским) Велике-Грчке: „И ја сам вашег блаженога рода, али пала сам под ударцима Моире и других богова" (тј. под точак рађања и смрти): Керн, Orphic. fragm. 32 c. d итд. Осим тога, саме мистерије не показују онолико занимање **колико управо њихова** „спиритуалистичка" и **дуалистичко-антропозофска тумачења,** за ту промењљивост божанске душе, која је пала у овај свет: а баш на ову концепцију ваља надовезати аналогну концепцију гностицизма.

[13] Али упор. већ суштинске натуристичке споне симонијства (Numen, XII, 3, стр. 171). Гностичко „слободоумље" објашњава се, зависно од случаја, било праксом „ослобођења" светлости-сперме, која мора да буде враћена Барбели тј. божанском свету који је њен извор — било праксом која, насупрот томе, тежи да демијургу дâ што је његово (страсти), или пак да се супротстави његовим законима.

[14] Значајно је да је ова верзија мита о Хелени наведена у Иренејевој белешци о симоњанима, и да је та Хелена поистовећивана, од стране следбеника ове секте, са симонијском Хеленом.

[15] То објашњава зашто Маркион — кога ће, због тога, без оклевања сврставати међу гностике — није одбацио стварност страдања (премда у, иначе противречном, односу на једно привидно тело, налик телима анђела што се указаше Патријарсима) али је одбацивао рођење Исусово. У вези Маркионовог гностицизма в. наш чланак **Маркион: библијски теолог или гностички учитељ?** у Vigiliae Christianae.

[16] **Источни грех и претходни грех,** у Rev. de l'hist. des religions, t. 170 (1966).

[17] Или, пак у **Ап. Јов.,** на „праведног" (Eloai) и „неправедног" (Javai) (или vice versa). Демијург увек остаје везан (чак и кад је „преображен" или ,упућен' по питању Огдоаде, као Саваот у **Хипост. арх.** 143, 15 и 33, и **Расп. без наслова** 154, 7) за инфра-плероматски ниво (упор. и демијурга-сина из базилидске расправе код Хиполита). Једини изузетак је Елохим из гностичке **Књиге Барухове;** упор. нап. 18.

[18] Ваља запазити да Елохим из гностичке **Књиге Барухове** трансцендира демијурга уобичајеног за гностичке расправе, будући да чини други елемент једне „тројне" формуле (која помало подсећа и на спекулативне офитске расправе) и да коначно бива прихваћен у виши ниво „Добра". Његова је функција на неки начин аналогна функцији прелазног Логоса из тих истих спекулација: он „ствара" нижи свет, утискујући у њега дух-живот-облик, затим се искупљује и упућује на висинама, крчећи на неки начин пут свему што је његово а што је остало у земљи-материји Едену.

[19] Die kopt. — gn. Schrift ohne Titel, стр. 49 s.

[20] Треба узети у обзир и theoi, или ниже демијурге, из **Тимеја** (42 D-E), који обликују душе нижег реда (или ниже нивое душе) и људско тело; али они то чине по упутству Великог Демијурга, који не може да преузме одговорност за ништавност материје. Иста идеја налази се и у Филоновој антропологији. **Тимеј** и Филон, дакле, допуштају један антрополошки дуализам који, међутим, не чини теолошки дуализам гностицизма, иако је Платонова доктрина о узвишеној души суштински повезана са орфичком анимологијом, па дакле и са антропозофском идејом каква ће бити идеја гностицизма.

[21] Cratil. 400 C.

[22] Не треба заборавити ограничавајућу моћ chōra и anankē у платоновској дуалистичкој онтологији (и антропологији).

[23] „Историја религија и проблем порекла гностицизма", XII, 3 (1965) стр. 164 ss., и библиографија коју у њему наводимо.

[24] Ваља запазити да, изван орфизма, али већ дубоко у окриљу једне демијуршко-дуалистичке митологије, Прометеј има све ознаке демијурга-супарника: упор наш чл. Prometheus, der titanische Trickster, у Paideuma VII, 8 (1961), стр. 414—437, и Péché originel et péché antécédent, у Rev. d'hist. des relig., 170, стр. 121. Поређење показује да

је реч о једном јединоm лику, гностичком демијургу, који (у **Хип. арх.**) чини Адама и Еву βιωτικοί, то јест „баца их у окове овог инфериорног живота", и који код Платона, **Протаг.** 320 C, даје περὶ τον βιον σοφια, док Зевс, посредством Хермеса, даје људима виша својства. Упор. такође Прометеја који подноси βιωτικαί μέριμναι καί ἐφῆμεριναί, или га, пак, у обликовању људскога тела замењује Cura, док дух даје Јупитер, resp. код Schol. Hes. Theog. 522 и Hygin. 220 (овај текст преноси и Jасперс у једном свом чувеном раду); као гностички демијург, Прометеј не успева да удахне живот или душу у човека (или жену) кога је управо обликовао: то чини Зевсова Атена (текстови су дати у поменутом чланку из Paideuma). Истина, прометејски циклус није ни гностички ни прото-гностички, али обухвата теме које се умногоме приближавају тој сфери, чак и у тако важном питању какво је „претходни грех" једног божанског бића, грех на коме се темељи људско постојање. Уопштеније узев, пошто ова тема обухвата идентификацију душа-живот, а и једно и друго се морају придодати непотпуном делу демијурга угурсуза који обликује људско тело и ограничено у перспективама и припросто у идеалима, обоје се сусрећу у дуалистичкој митологији изван оквира гностицизма и много пре њега, као што смо већ и запазили, Numen, XII, 3, стр. 168.

[25] У **Хип. арх.** 136, 10, s., „Отац Свега" има врховни надзор и промисаону делотворност над оним што се дешава у доњем свету, у специфичној функцији **пнеуме** која, потчињена јаловом самопоуздању архоната, увиђа да се њиховом неопрезношћу и безумљем отвара промисаони пут њеног избављења.

Гноза

Хајнрих Шлир

1. Одређење и склоп

а) Оно што у основи заједно покреће чланове свих гностичких кругова и школа, формулисано је у једној реченици коју Хиполит, као реченицу тзв. наасена односно „гностичара" у ужем смислу, два пута наводи у свом спису **Refutatio:** „Почетак испуњења јесте гноза човека, гноза бога, пак, јесте његов крај" (V 7,38; V 8,24). Код гностичара се ради о „испуњењу" **(teleiosis).** Оно се задобија помоћу гнозе. То се просто врши гнозом човека који се тиме улива у гнозу бога који је човек. Другим речима: Оно до чега је стало гнози јесте **самосазнање човека као самосазнање бога које води спасењу.** Ово се, наравно, може формулисати и друкчије. Као што се може различито формулисати и према индивидуалном саморазумевању гностичара и његове школе. Тако, на пример, аутор „Поимандра" **(Corpus Hermetricum,** I, 3) каже: „Хоћу да научим шта је Бог и да схватим његову природу и да га спознам **(kai gnonai tou theon).**" Или захтева: „. . . Духовни човек **(ho eunous anthropos)** спознаје себе као бесмртног, као Ероса, који је узрок смрти, и свега што јесте" (ib. I 18). У потпуно другачијим гностичким текстовима, нпр. мандејским, каже се, на пример, овако: „То је глас Мунда д'Хаије, који као судија долази у свет . . . Спас ономе који самог себе разуме. Човек који сам себе разуме нема ништа себи равно у свету . . . Свако тако пази на самог себе. Спас ономе који себе самог зна" **(Johannesbuch,** ed. M. Lidzbarski 169 ff). Одакле се такво самосазнање добија види се нпр. из **Гинза** (Lidzbarski, 379): „Кажем ти и појашњавам, свакоме ко је у својој унутрашњости истинит и веран: Ти ниси био одавде, и твој корен није био од света. Кућа у којој живиш, ту кућу није живот изградио . . . Ти, поштуј и хвали место са кога си дошао." Али оно што човек који долази себи и својој властитости може да сазна у самосазнавању најјасније је изговорено у једној реченици неког источног валентинца: „Није само купање оно што нас ослобађа, него такође и гноза [о томе] ко смо били, шта смо по-

стали, где смо били, куда смо бачени, куда журимо, од чега смо ослобођени, шта [је] рођење, шта поновно рађање" (Klemens von Alexandria, **Excerpt. ex Theod.** 78). Ослобађајућа гноза обраћа пажњу на **извор, садашњост** односно опстанак и **циљ човека.** Она, мора се још јасније рећи, обраћа пажњу на човека који је из свог извора бачен у опстанак, који у свом сазнању у опстанку опет јури управо на својој својствености.

б) Таква гноза у којој се човек враћа себи и својој изворности обухвата још нешто друго: оно што је са човеком дано: **његову (космичку) ситуацију и његов удес.** У базилидској гнози каже се, на пример, то да је Архонт научио од Христа ,,ко је небивајући, ко је син, ко Св. Дух, шта је стварање Свега, где се оно обнавља" (Hippolyt, **Refut.** VII 26, 2f). Ово учење које Архонт прима, наравно само прототипски, укратко гласи: **he gnosis ton hiperkosmion** (VII 17,7). По Иренеју **(Adv. Haer.** I 2,5), према валентинском учењу, Христ, опет прототипски, подучава Еоне о природи сизигије као мисаоног акта праоца о самом оцу, о томе да је он несхватљив и непојмљив, о узроку остајања свих Еона осим Софије, о узроку њиховог стварања и уобличавања. Но самосазнање се даље проширује тако што оно — у најмноговрснијим варијантама — учи да се опстанак човека разумева као силазак, пад, ударац, расап, пљачка, пораз и као последица сурвавања бића у понор који је бескрајно горак хаос, изливен изван свих могућих светова. У овом његовом свету, који још увек није његов, он се налази у телу од праха, земљаној и глиненој творевини труљивог меса, у оном кипу кога је створило много злих моћи, који лежи непомично и без даха и у најбољу руку обухвата психу, која га заправо окива за место сталног спора међусобно сукобљених елемената (уп. Hippolyt, **Refut.,** V 7f). Али самосазнање, које је опстанак човека, сазнање оног кретања од извора до извора, обухвата и то да оно зна тајне светог пута, узлажења и повратка у праву небеску суштину, скупа с именима моћи која спречавају узлазак, са формулама које допуштају прелазак у суштину, скупа са праксама које подражавају такву гнозу (уп. нпр. Origenes, **Contr. Cels.** VII 40; Epiphanius, **Panarion** 26,10).

Без обзира у колико варијанти и понављања се излаже развитак спасоносног самосазнања, то је само ширење и распростирање гнозе управљене на човека, на његов извор, судбину и циљ који су вођени и сједињени његовом интенцијом. Дејством овог распростирања таква гноза се приближава свим њој доступним елементима религијских традиција који се односе на макрокосмос и микрокосмос света и човека. Колико такви елементи могу да бујају, толико су они некако самостални. Гноза и њени ,,системи" нису никакве космолошке, сотериолошке или антрополошке спекулације ради њих самих, него су увек проткане и оствариване с намером расветљавања бића и опстанка, који — чак као самосазнање — отварају сâм извор, који је уједно и циљ. Ово важи и онда када се космолошке или психолошке или ма какве друге спекулације појављују у независним гностичким расправама.

2. Гноза и мит

У томе почива још једно, за разумевање гнозе, одлучујуће стање ствари: самосазнање као подсећање, или боље: самоподсећање људске суштине која је непрестано на путу спасења ка себи самој као Богу, одређује и форму **гностичког мита.** Он се никако не сме изједначавати са старим грчким или оријенталним митовима којима увек одговара једно митско искуство света и његовог спаса. Гностички мит, којем, уосталом, у неким филозофским излагањима недостаје гностичко порекло, јесте рефлектована пројекција или, како каже Ханс Јонас, **објентивација** извршеног удеса људске суштине у самосазнању које је отворено спасењу. Претходна формулација онога што је гноза, наиме ,,сазнање [о томе] ко смо били, шта смо постали, где смо били, куда смо бачени, куда жури-

мо, од чега смо ослобођени . . .“ **(Excerpt. ex Theod.** 78), није транспоновање гностичког мита у егзистенцијалије, него једна фундаментална схема његове **самоекспликације.** Али чак се и ово сада објективира у **псеудомит,** чији је једини смисао фиксирање предметности гностичког догађаја спаса. Он мора онда садржавати следеће моменте и пројектовати их у митски догађај: бескрајну удаљеност извора и властитости, прогнаност у оно „испод“ и несаломиво ограничавање у туђост бића, сталну иако прикривену моћ осветљавања путем сазнања, искорачивање, глас и позив с оне стране који буди и бесвесног води свесном, улазак и преображено поновно рођење, итд. Ту спада и моменат **кретања,** које као падање, пењање, баченост, узношење, узлазак, досезање и узвишавање влада митом и драматизује га. Управо се у таквој пројекцији сазнавања у митску драму огледа догађај гнозе и тиме целокупни покрет гнозе у најбитнијем као **догађај трансцендирања.**

Као нарочито значајан пример за такво самоизлагање гностичког сазнавања и његовог догађаја спаса може се навести чувена сиријска **Песма о бисеру (Act Thom.** 108—111) зато што у њој отпада космолошки оквир митског догађања а у целој причи и појединим деловима јасно просијава гностички темељни доживљај као такав. Навешћемо само један мали део. Када је краљев син, који је прачовек свих људи, и који је дошао у „Египат“, да би задобио своје небеско порекло и свој „бисер“, своју душу и себе самог, заборавио опасну туђину земаљског опстанка, написали су му његови родитељи једно писмо које има следећи садржај: „ . . . Пробуди се и устани из свога сна и прими речи нашега писма. Сети се да си краљев син. Погледај коме си ропству служио. Мисли на бисер, због којега си се ка Египту упутио. Сети се свога раскошног руха (небеске одоре, небеског начина бивања), мисли на свој господски епитрахиљ који си ставио и којим си се уресио и своје име у књигу јунака записао и са својим братом постао наследник нашега царства.“ Ово писмо је било као неки посланик. Оно је летело „у облику орла“ ка краљевом сину „и било цело говор . . . Од његовог гласа пробудио сам се из пијанства . . . Сасвим како је стајало у мом срцу написано, биле су речи у моме писму записане. У исто време мислио сам, да краљев сам син и слободно порекло своје по његовој врсти прижељкивао. Мислим на бисер . . . , шчепам бисер и окрећем се да се оцу своме вратим. Прљаво и нечисто одело скидам и остављам га у његовој земљи и управљам свој ход како бих дошао до светлости нашег завичаја, до Истока“. Писмо га тамо и одводи. Небеска одора и небески епитрахиљ шаљу му родитеље у сусрет. „Њихов сјај сам заборавио . . . Пошто сам сада спазио рухо, изненада ми се учинило да је постало слика у огледалу мене самога: видео сам га сасвим у мени самом и себе у исто време сасвим у њему, тако да смо били **двоје** у издвојености а опет **једно** у истом облику . . . Видео сам даље тачно изнад њега како је севнуо покрет гнозе . . . Протегао сам се, узео сам га и уресио се лепотом његових боја. И краљевски епитрахиљ створио се потпуно изнад мене . . . Тако одевен уздигох се . . . и молих се сјају Очевом . . .“

Гноза се у овом догађају експлицира у много бајковитих и алегоричких митова који сви показују исту основну схему, при чему се као одлучујућа разлика издваја само то да је прототипски носилац покрета пâда једанпут (Саторнил, Јустинова књига Барухова, наасени, перати, али такође и **Поимандар,** или Дела Томина и др.) мушке а други пут (нпр. Симон Магус, барбелогностици, валентинци, **Пистис Софија**) женске природе.

На основу овог основног разумевања гностичког мита може се схватити: а) да текстови гностичких школа и праваца варирају исту основну схему тако што се скоро увек мање говори о сличности али никако о истоветности исказа; b) да је митолошки карактер гностичких списа час јачи час слабији и да су митолошке представе измешане са рационалним појмовима што се, нпр. у Јустиновој књизи Баруховој или у Базилидовој гнози може добро

приметити (уопште — не узимаући у обзир многе коптско-гностичке списе — код зрелијих гностичних дела претеже појмовно самоизлагање збивања гнозе); c) да су митски догађаји који се често одигравају на два-три нивоа, на сваком ступњу огледало збивања гнозе тако што се сазнавање гностика у сваком стадијуму усуда Послатога, односно Софије, може видети као да је пресликано; d) да сведочанство митолошког и спекулативног самоизлагања гнозе почива у његовом егзистенцијалном накнадном деловању. Гностик у гностичком миту сазнаје, штавише, искушава, своју ситуацију и свој усуд. Он их проживљава, јер је овај мит само експликација његовог гностичког усуда сазнавања. У миту он сазнаје себе, јер се он у њему показује.

3. Ступњеви гнозе

Ако се суштина гнозе састоји у томе да се у самосазнању и сазнању света отвара спасење, и ако се гностику његово сазнање отвара непосредним увиђањем мита, које је само пројекција или објективација збивања гнозе, онда се ипак у такав мит не пројектује гноза ниједног гностика и стога гноза ниједног гностика није извор његове гнозе. У гнози постоји један одређени **след ступњева.** Човеку једноставно није очигледно ко је човек. Додуше, сваки човек има могућност да сазна ко је он и да тако буде спасен. Сваки човек је потенција ка гностику. Али in actu има само мало оних, чак и међу гностицима, који иду путем гнозе. О томе се нпр. начелно ради у Симоновом **Великом објављивању** (Hippolyt, **Refut** VI 12). Али о томе нпр. изнова говори и наасенска проповед. Увид у тајну човека није ствар незнајућих многобожаца (Hippolyt, **Refut.** V 8,4) или оних које је земља затворила, оних **hilikoi kai hoikoi** (тварних и блатних) (V 8,2) нити оних који познају само душу (V 8,34), ни оних који су по природи слепи (V 9,20), него оних који имају дух, који су дух, **pneumatikoi** (духовни) (V 9,6.21), и који могу из духа да излажу (V 9,7), посвећеници, односно они који су савршени, **teleioi** (усавршени) (V 8,9; упор V 8,28), и напросто они који знају, они који себе називају **gnostikoi, faskontes monoi ta bathe ginoskein** (једини који говоре да познају бездан) (V 6,4; V 8,1 V 11,1), који могу да одмере дубину бића (V 8,29). Ово су умни и живи људи (V 8,31), елита човечанства на којима почива нада света (V 8,29.36), уистину једини хришћани (V 9,22). Само онај ко је стварно човек може сазнати човека.

Али поред овога, сада фактички постоји још један виши ступањ: онај по коме је гноза **откровење** и који се таложи у списима откровења и тако постаје парадигматична гноза за своје духовне сроднике. У гностичкој литератури ово се не може видети тако често. Зато што се ради само о фактичкој разлици између гностикâ, а гностик спрам своје гнозе није ништа, гностички извори су већином псеудонимни и анонимни. Али тобожња или стварна **главна школа** узгредно излази на видело као откривајућа школа, а њена гноза јавља се као меродавно откровење. Тако је у симоновској школи сачувана једна књига са насловом **Ho megale apofasis (Велико објављивање).** У њој сам Симон говори као што следи: „Говорим вама, оно што говорим, и пишем оно што пишем, овај спис.“ Затим следи излагање свега из **sige** (тишина) односно из **nous** и **ennoia** (Hippolyt, **Refut.** VI 18,2). У властитој речи Симоновој указује се извор гнозе. Још је јасније једно друго место. У VI 9,4 каже се: „Ово је књига објаве гласа и имена која из сазнања **(eks epinoias)** велике снаге, безграничне, долази. Стога је оно запечаћено, скривено, увијено и лежи у кући, пошто је корен свега заснован.“ Спис Симонов није ништа друго него зов „бескрајне снаге“. Али у исто време она је скривена у човеку као кући бића и као могућност може постати стварност путем сазнања. Симон је ову могућност која почива у сваком човеку показао у свом спису. Тако је овај спис за гнозу пробуђена парадигма гнозе. Исти исказ се враћа у базилидском систему али нешто измењен (V 9,5). Главни школски извор гнозе још је јаснији у валентинској школи.

Овде искрсава једна **ентузијастичка** црта. Вечни **nous** не говори само у списима Валентиновим како нам један фрагмент код Епифанија (**Panarion** 31,5,1) допушта да сазнамо: „Неуништиви **nous** поздравља неуништиве. О безименим и неизговорљивим наднебесним тајнама дајем наук, који не могу појмити моћници и господари, поданици ни било ко други, него је само сазнање непроменљивих очито . . .“ — Валентин објашњава да је имао **визију** Логоса. Из његовог разабирања, тако морамо разумети Хиполита (**Refut.** VI 42,2) — произлази **tragikos mithos,** који је темељ његовог учења. **Tragikos mithos** је очито мит о палој **Sofia.** Како треба замишљати једну такву визију, сазнаје се из **Псалма Валентиновог,** који нам преноси Хиполит (**Refut.** VI 37,7 f): „Видим како све виси о етеру, гледам како пнеума носи све. На души, гледам, виси тело, душа је окружена ваздухом а ваздух опет виси о етеру. Из понора проистичу плодови, из утробе потиче живот.“ У духу који такође носи Све, Валентин прониче визионарски спој и настанак свих ствари, од тела до еона и логоса, штавише све до битоса.

У журби духа увис, односно — а то је исто — у тоњењу у понор, у екстази духа који овладава свиме, отварају се димензија за димензијом као и њихов спој, оне се појављују као у духу отворене и постојеће. На основу овога треба разумети једну напомену код Иренеја (**Adv. Haer.** I 12,3), из које се види како су валентинци тврдили да су они при рођењу шест еона (од праоца и **ennoiae**) чинили бабичку услугу одједном а не за сваког појединачно. Прагноза је стварање, допуштање појављивања оних који знају. Како нас Тертулијан и Клемент из Александрије обавештавају, визионарска црта се очито налази у валентинској школи. Нарочито је о визијама извештавао касни валентинац Маркус, „маг“ који је био познат као **gnostikotatos** и као онај који поседује „највишу моћ невидљивих и неименљивих простора“. Њему је по Иренеју (**Adv. Haer.** I 14,1) сишло свевишње четворство, **sige** и „открило му његову властиту суштину и настанак Свега, што се још ниједном од богова и људи није показало . . .“ Оно му је онда открило и „истину“, и он је видео „тело истине“, облик „човека“. Истина сама отворила је уста и изрекла реч IHSOUS. Таквом екстатичком извору гнозе, који се састоји у дочекивању ћутања, у чијем је понору рођено све суштаствено, одговара онда и **екстатичка форма** испољавања ове гнозе, која увек говори само сликовито, у знацима, у шифрама, увек само вишесмислено и вишезначно. Таква својственост има своје накнадно деловање — од саме ствари — до у „гнозу“ неоплатонизма. Када је Порфирије рецитовао неку песму коју је један од слушалаца назвао „шашавом јер је изнета веома замотано и на мистичко-ентузијастички начин“, хвалио га је Плотин речима: „Ти се показујеш истовремено као песник, филозоф и хијерофан“ (Porphyrius, **Vita Plotini,** 15).

Са овог свог изворишта — а то ће уопште рећи: са њеног пнеуматског извора — разумљиво је да гноза није увек имала само склоност ка песништву, како показују песме у апокрифним делима апостола, **Соломонове оде, Псалми Базилидови,** манихејски псалми, Бардезанови напеви и друго, него су и друга литерарна испољавања, апокалипсе, јеванђеља, списи откровења, расправе, била прожета оним песничким духом који је још закачен за псеудомит.

4. Гноза као принцип интерпретације

Ако је гноза гностичке главне школе побуђујућа парадигма гнозе сваког другог гностика и ако она своје властито разумевање, укратко инспирацију, има да захвали тој гнози, онда је она сâма пре свега покренута оним што она као израз и исказ гнозе препознаје у својој духовној околини. И ово је, у ствари, сва религиозна мудрост народâ. Њихова гноза није јасно на виделу. Али она је дана сходно томе што сваки човек има способност за гнозу. Њу гностици проналазе и из бескрајно различитих исказа, који су скривени психику, узимају је и излажу у правом светлу, тако

да они сами опет постају сведочанства гнозе. Метода излагања је **алегореза.** Канон излагања, пак, јесте експликација гнозе у њеном миту, односно у њеном одлучујућем догађају: удесу „човека“ или „софије“ и др. Тако гностик може своју објаву даље излагати помоћу интерпретације Старог и Новог завета, али и помоћу интерпретације паганских песника, филозофа, лекара, астролога. При том је стварни став према садржају свих ових текстова релативно равнодушан.

а) Тако нпр. гностичко одбијање и деправаcија старозаветне замисли стварања никако не омета богату употребу Старог завета за документовање самоекспликације гнозе. Она у исто време има оспоравајући однос према појединим списима и групама списа из Старог завета. Штавише, гностичко излагање управо отима Стари завет његовом погрешном разумевању. За њу то више уопште није Стари Завет. Да бисмо из великог мноштва таквих гностичких интерпретација Старог завета навели само два примера, треба се подсетити на гнозу тзв. перата̂, како је излаже Хиполит (**Refut.** V 15ff). Код њих, на пример, налазимо алегорезу изгона из Египта, који се повезује са њиховим именом. Пошто су цитирани Одисеј и Хераклит, каже се: „Тако је смрт уграбила Египћане с њиховим колима у Црвеном мору. Али сви неуки су Египћани. Изгон из Египта значи изгон из тела . . ., а прелажење Црвеног мора, то значи прећи воду пропасти, наиме Кроноса, а доспети преко Црвеног мора, то значи доспети с ону страну постања, а у пустињу доћи значи из настајања доспети тамо где су сви богови пропадања и бог ослобађања заједно.“ Ови богови пропасти јесу звезде које је Мојсије назвао пустињским змијама. Њима је Мојсије супротставио праву змију и тако се ослободио од њихових уједа. Али права змија је „велики почетак“, о коме с друге стране извештава Јован (1,1—4). — Као други пример треба да се помене спис **Пистис Софија,** према којој псалми из Старог завета излажу скривена пророчанства о њеној судбини. Само гностик зна да је Ја у псалмима **Пистис Софија** и на кога се мисли под противником који се помиње у њима. Тако он испевава противпсалме који откривају тајне старозаветних псалама и саопштавају њихов прави садржај.

b) Нови завет је за гностика начелно на истом ступњу као и Стари завет, само што је он, уопште узев, као целина за гностика прихватљив. Ипак, према валентинцима спорне су штавише и саме речи Исусове. „Једно је рекао **сотер,** друго пак мајка, треће демијурзи“, каже се код Иренеја (**Adv. Haer.** I 7,3) у вези са разликама у Старом завету. Наасени мисле да је **ta noera kai psihika kai hoika** (умност и душевност и тварност) дошла од Исуса. „И ова три човека истовремено говоре сваки из своје властите суштине својима“ (наиме, изабраницима, посвећенима и заробљенима: Hippolyt, **Refut.** V 6,7 up. 12,4; X 9, 2f). Али ово је мишљено потпуно у смислу уједначавања Исусове речи са разумевањем одговарајућих врста људи. Гностик зна да је Исус у начелу говорио скривено и да се његове речи морају схватити исто тако алегоријски као Стари завет. Он такође зна да се Исус у Јеванђељима само мало показивао, итд. Највише и најболље рекао је он својим ученицима потајно, што је онда кришом, тј. у тајним списима даље предато (уп. нпр. Irenäus, **Adv. Haer.** I 25,5). Оно што бисмо могли назвати „талогом“ једног правог избора из Новог завета, једне прикладне интерпретације Новог завета и у исто време праве (тајне) традиције, то су онда Јеванђеља која су написали гностици, нпр. **Јеванђеље истине** (ebd. III 11,9). — Оно што важи за Јеванђеља важи делимично и за Апостоле, пре свега за Посланице Павлове. И апостоли су говорили у параболама, тако да они тек треба да се протумаче. Ово, пак, могу само они који поседују праву, наиме гностичку, традицију: **Non enim per litteras traditam illam, sed per vivam vocem.**

Стога је и Павле такође рекао: **sofian de laloumen en tois teleiois** (Али премудрост говоримо која је у савршенима) (**1. Кор.** 2,6 уп. Iranäus, ebed. III 2). Но гностичка критика апостола много је безазленија него критика Јеванђеља. Апостоли су

више проповедали него што су поседовали пуну гнозу (ebd. III 1,1). Гностик је много искуснији од њих (ebd. IV 6,1). — Оно на шта се Нови завет у целости односи може се у свести гностика разумети као извор гнозе само у ограниченом смислу и само на секундаран начин као што је случај и са Старим заветом. Исус и његови апостоли су у Новом завету додуше саопштавали гнозу, али само делимично и у недовољној форми. Ако гнозе нема другде, она овде не може настати. Овде она и није настала. Овде се она у најбољу руку може поново наћи под копренама које скривају, онда ако се примењује алегоријска егзегеза вођена митом који је експлициран гнозом. Ово се види нпр. у тумачењу 25. стиха 5. главе **Јеванђеља по Матеју** гностика Карпократа: „непријатељ, то је један од анђела света, кога они називају ђаволом, који је створен зато да изгубљене душе из света одводи архонту, првом од анђела, који је свет направио. Он предаје такве душе једном другом анђелу који њему служи, тиме их он у друга тела закључава. Јер тело је тамница. А реч: Ти нећеш изаћи оданде све док последњу пару не исплатиш, значи да се неће моћи ослободити моћи анђела који је свет направио" (Iranäeus, **Adv. Haer.** I 25,4). Или се види нпр. у гностичком тумачењу крста Исусовог на Голготи у Делима Јована (97ff) када је Исус, стојећи у шпиљи и осветљавајући је, рекао Јовану: „Јоване, пред гомилом ћу у Јерусалиму бити разапет . . . Али теби говорим, а што говорим, почуј! . . . И . . . он ми показа један учвршћени светлосни крст а око крста огромно мноштво које није имало један облик и у оном (светлосном крсту) био је један исти облик и исти изглед. Господа самог сам спазио горе на крсту, али он није имао никакав облик него само глас, иако не глас на који смо навикли, него један потпуно слатки, добри и уистину божански глас који ми је говорио: „Овај светлосни крст ћу ја због вас називати час Логосом, час Нусом, час Исусом, час Христом, час вратима, час путем, час Хлебом, час семеном, час васкрсењем, час сином, час оцем, час духом, час животом, час истином, час вером, час милошћу." Тако се говори свакако само за људе. Уистину, то је светски крст који све спаја, ствара и ограничава, исто као што није оно за шта важи да јесте, него је гностички Логос. Али ово и много шта друго што је слично сазнаје само онај ко има пнеуму и ко је кадар да открије њене тајне ако је наишао на њих. Али пнеуму има гностик. На тај начин „нема слушаоца ових тајни осим савршеног гностика" (Hyppolyt, **Refut.** V 8,29). „Али ако је неко од рођења слеп . . ., он треба помоћу нас да гледа и види . . ." (ebd. V 9,20).

c) Ако се гноза заправо не задобија из Старог и Новог завета него ови служе само да се она увек изнова проналази у њима и да се, дакле, увек изнова у њима распаљује, онда није чудновато ако интерпретативној грађи гнозе и експликационом материјалу њеног мита припада и **многобожачка литература.** За гностика су и многобожачки песници, пре свих Хомер, филозофи, као Хераклит, Питагора, Платон и други, лекари, као Гален, али и митови и изреке Грка̂ пуни гнозе. Штавише, може се рећи: „Оно што су незнабошци рекли довољно је да они који имају уши да чују, сазнају Свет . . ." (Hippolyt, **Refut.** V 9,7ff). Тако су многи гностички текстови прожети гностички протумаченим поетским и филозофским цитатима. Можда је највредније помињања оно место код Хиполита (**Refut.** V 9,7ff), где један гностик објашњава „да они који пуштају да буду виђени на позорници ништа не раде нити говоре без дубљег смисла. Ако се, дакле, народ у позоришту окупи а неко изађе с упадљивим оделом, са цитром и засвира, онда он пева велике мистерије а да не зна шта говори . . ." Он нпр. пева химну о многообличном Атису и при том мисли на Антропоса, у чијој судби се чак испуњава његова властита судба. „Због таквих речи, држе се они мистерија велике мајке и верују најпре помоћу оног што се при том чини (помоћу **дромена)** да гледају целу тајну." Тако сада, дакле, све, мудрост и пророштво Старог завета, Исусове речи и говори апостола̂, многобожачка по-

езија и филозофија, наук и објава мистерија̂, придоносе томе да се гноза гностика̂ запали и приближи и тиме, помоћу знања које је заборављено у целом свету, али које су гностици сазнали, отвори пут ка спасењу. Извориште гнозе је гноза. Њену срж они налазе у текстовима надахњујућих гностичких списа, који сви објављују митску или појмовну спасоносну гнозу самосазнања, које обухвата сазнање света и спасења. Али ономе ко је чује и сазнаје, све мудре књиге и говори света, познати и непознати, коначно постају сведочанства која су спремна да помогну да се гноза као самосазнање испуни и тако поново задобије изворна суштина човека. Оваквом испуњавању гнозе могу понешто помоћи, с једне стране, прања̂, крштења̂, помазања̂ освећења̂, култне игре, итд., с друге стране, један, слободом, која се у испуњењу гнозе отвара гностику, потврђени либертинистички, односно аскетски животни став. Али суштина гнозе најчистије долази до израза у валентинској школи, о чему Иренеј (**Adv. Haer.** I 21,4) извештава као што следи: „Опет други одбацују сву ову употребу и говоре да се тајна невидљиве и неисказиве моћи не може хтети представити видљивим и пролазним створењима, а незамислива и нетелесна бића још мање чулним и материјалним стварима. Пуко сазнање неисказиве величине треба да буде испуњено ослобођењем (**einai de teleian apolutrosin auten ten epignosin tou arreton megethous**) (постоји спасење посвећено самим сазнавањима неизрецивих величина). Незнањем су настали грешка (**to histerema**) и жалост, помоћу гнозе цело постојање незнања се поново ослобађа. Стога је гноза ослобађање унутрашњег човека . . . Помоћу гнозе ослобађа се унутрашњи човек **pneumatikos**, и тако им је довољно сазнање Свега, и ово је право ослобођење.“

Превео са немачког
Душан Ђорђевић Милеуснић

О историји гностичких утицаја

Ђулија Сфамени Гаспаро

У делу **Diversarum haereseos liber**, гл. 84, Филастер описује једну непознату групу одомаћену in Gallis et Hispanis et Aquitania; реч је о јеретицима veluti abstinentes, qui et Gnosticorum et Manicheorum particulam perniciosissimam aeque secuntur, eandemque non dubitant praedicare separantes persuasionibus coniugia hominum, et escarum abstininentiam promittentes.

Опште је мишљење да овај текст представља прво историјско сведочанство о присцилијанском покрету. Он већ наговештава проблеме класичне за проучавање кривоверних, посебно дуалистичких[1] струја у средњовековном хришћанству. Те јереси, на питање које је узнемиравало духове још од Тертулијановог доба — unde malum et quare? — дају исти одговор као и антички гностици. Оне злу придају онтолошку вредност једног „начела" које је у исти мах и нужно и супротстављено Богу, а не признају космичку и соматску стварност, сматрајући их апсолутно негативним.

Савремени полемичари, готово без изузетка, изричу о павлићанима, богомилима и катарима коначан суд проглашавајући их „манихејцима". У осталим случајевима може се запазити један другачији феномен: личности или групе које у најстаријој грађи нису показивале дуалистичка својства, у најновијим изворима бивају постепено привучене подручјем „манихејске" јереси. Тако је Ауди, по Епифану обичан расколник, код Теодорита Кирског представљен као ἐκ . . . τῆς τῆς τοῦ Μάντος πλάνης ἐρανισάμενος, док су у каснијем предању аудијевци дуалисти који се служе бројним изразито гностичким апокрифима.

Још је сложенији проблем месалијана, које извори, са изузетком Теодорита, не доводе у везу са манихејском традицијом. Не сме се, међутим, пренебрегнути постојање дуалистичких црта у њиховој антропологији, а и визионарска мистика, која их карактерише, показује „гностицирајуће" видове, па им новија сведочанства приписују доктриналне ставове у којима се наслућује један космолошки дуализам.[2]

Коначно, ваља имати на уму процес у коме се, почев од XI века, називи „еухити" или „месалијани" врло често измењују са термином „богомили", пошто су одговарајући извори мање-више потпуно поистовећивали бугарску секту дуалистичког надахнућа са некадашњим месалијанским покретом.

Ми се овде нећемо заустављати на терминологијама древних херезиолога. Радије ваља поставити следеће питање: постоје ли заједнички чиниоци који допуштају поређење различитих дуалистичких покрета који су се јавили у окриљу средњовековног хришћанства, са гностичким струјама (укључујући и манихејство) из првих векова наше ере? С друге стране, феноменолошко питање не исцрпљује проблем; ваља испитати и могућност историјске трансмисије доктрина, која би једина могла допустити да се за средњо-

[1] Термин „дуализам" употребљавамо у његовом историјско-религијском значењу, да бисмо означили појам, изражен било у митском било у систематском облику, једне „дихотомије" принципа из које се, на разне начине, изводе све реалности овога свети. **Упор.** U. Bianchi, Il dualismo religioso, Roma, 1958.

[2] **Упор.** појам πῦρ δημιουργόν и тврдњу ὅτι φυσει τά κακά, коју једна белешка Јована Дамаскина приписује месалијанима. По А. Гијомону, међутим, прва тврдња односила би се на духовни живот.

[3] G. Quispel, Gnosis als Weltreligion, Zürich, [2]1972, 37.

вековне секте користе изрази као што су гностички „утицај" или „традиција". Проблем се нарочито јасно очитује поводом присцилијанства и катаризма. Присцилијанство се рађа у оквиру једног доба и једне средине у којима се осећа јако изражено „присуство" дуализма, а посебно манихејства; ипак, присцилијанска доктрина не прихвата, у извором облику, гностички постулат о другом принципу, узроку постојања света и човека. Катаризам се, пак, јавља у једној историјској средини где је потпуно изгубљен сваки видљив траг гностика или манихејаца у правом смислу речи. Међутим, феноменолошка анализа Х. Седерберга истакла је, у катаризму, митске теме и спекулативне елементе истински аналогне онима у гностика и манихејаца.

Могло би се, дакле, доћи у искушење да се атрибут манихејца, који су херезиолози подарили Присцилијану, објасни прихватањем става да су савременици погрешно схватали или намерно изопачавали његове доктрине. Могло би се исто тако негативно одговорити и на питање истинског континуитета између гностико-манихејаца и катаризма, гледајући у овом последњем један случај „митског израза властитог искуства" („mytischer Ausdruck der Selbsterfahrung")[3] који се увек може очитовати током историје.

Међутим, кад се поближе испитају присцилијанске и катарске доктрине, уочава се колико је тешко прихватити сличне закључке. Присцилијански покрет еволуирао је у једном отворено „дитеистичком" и антикосмичком правцу, чије се одређене премисе распознају у етичким и доктриналним постулатима Присцилијановим и његових првих следбеника. Што се тиче катаризма, он се рађа у тренутку кад се једна дуалистчка оријентална традиција, павлијанска и богомилска, везује са ферментима препорођеног духовног живота и тежњом да се поново стекне изворна чистота јеванђеоске поруке, која је била јако укорењена у Европи XI и XII века. И управо се тим посредством павлијанства и богомилства мора разматрати проблем историјских односа између гностицизма и манихејства с једне, и катаризма са друге стране. Осим тога, чак и ако хронолошка удаљеност разматраних чињеница није избрисана, барем се умногоме смањује тиме што извори павлијанства сежу до средине VII века, а да се при том не жели већ сада изјаснити о питању да ли павлијанство, богомилство и катаризам јесу или нису узастопне и истоврсне „карике" једног јединственог ланца који сеже до гностичко-манихејских извора.

1. Присцилијанство

Белешка Сулпиција Севера о животу Присцилијановом и његовом трагичном крају може се проверити поређењем са другим документима из тога доба и, барем делимично, непосредним сведочењем аутора списа **Liber apologeticus** и **Liber ad Damasum episcopum** било да је то сâм Присцилијан, било пак бискуп Инстантије. Пре но што почне да приповеда о историјским догађајима који се тичу Присцилијановог живота, Сулпиције Север износи властити суд о природи и пореклу тога кривоверја. По њему је то infamis illa Gnosticorum haeresis, коју је у Шпанију пресадио извесни Марко из Мемфиса. Јероним се надовезује на исто предање, чији би извор, по Бабијевом мишљењу била Апологија Итаса де Осонобе, који је у Присцилијановом учитељу, Марку, видео следбеника Манијевог, вештака у магији.

Јероним у исто време подвлачи Присцилијанову магијску способност. Максим, пак, назива „манихејцима" осуђенике из Трира, да би оправдао казну која их је снашла. Коначно, аутор Вирцбуршких расправа даје нам на знање да су присцилијанску скупину њени савременици квалификовали као гностичко-манихејску јерес. А управо с циљем да истакне разлику између себе и Манија он у своме спису **Liber apologeticus** анатемише нарочито доктрине гностичког типа и осуђује Manetem et opera eius, doctrinas atque instituta; а чини то тим ватреније што зна да је и сâм предмет rescribti contra pseudoepiscopos et Manichaeos.

С друге стране, не треба очекивати да ови извори пруже било какву мотивацију оптужби за манихејство изреченој против присцилијанаца, чије ће доктрине бити изложене тек у познијој грађи. Што се тиче самих присцилијанских расправа, оне нити потврђују нити дефинитивно оповргавају ту оптужбу.

Научници нису једногласни у томе какав историјски суд изрећи о осуђеницима из Трира. Једни су веровали да су у присцилијанским списма пронашли очекивани доказ гностичко-манихејског својства Присцилијанове јереси. Други, бројнији, нису успели у често неразумљивим аргументацијама вирцбуршких расправа да утврде јасан и непобитан траг дуализма, па чак ни доказ једног истинског кривоверја. Могло се чак тврдити и да је Присцилијан био невина жртва сплетки непријатељски настројених бискупа, те да би истинско својство његовог покрета ваљало тражити у ригористичкој и аскетској побожности; место присцилијанства било би у широкој струји испосништва и монаштва његовог доба.

Нама се чини да се не би смела тако круто постављати алтернатива између Присцилијана спекулативца и манихејца, и Присцилијана чистог испосника и мистика. Утврдићемо да сродности његове мисли са дуализмом, у антрополошкој равни на пример, не би смеле изазивати недоумицу. Осим тога, не сме се занемарити ни проблем присцилијанства у V и VI веку, које се, према сведочанствма Орозија, Августина, Леона и Турибиуса д'Асторге, до **Канона** Концила у Браги 561. године, карактерише у једном чисто дуалистичком и гностичком смислу.

Видимо, дакле, како се оцртава једна присцилијанска антрополошка доктрина која, с оне стра-

не павлијанске опозиције међу делима путене, и онима духовне природе, има специфичних сродности и са гностичким и манихејским појмом консупстанцијалности људске **пнеуме** са божанским. Та доктрина, чија је дуалистичка постојаност неоспорна, не би се смела посматрати другачије него као један од међаша за потоњу еволуцију присцилијанства, у смислу дихотомије принципа у теолошкој и космолошкој равни.

До аналогних закључака стиже се и разматрањем коришћења апокрифне литературе од стране присцилијанаца. **Liber de fide et apocryphis** тврди да се Божје дело објављења манифеструје у апокрифним штивима једнако као и у Канонским списима, и да, у истом контексту, верник који досегне потпуност харизми може оправдано, па чак и уз знатну корист, да се служи апокрифима, пошто је захваљујући харизмама у стању да разлучи шта у тим списима долази од Бога, а шта је, насупрот томе, плод јеретичког кривотворења. Видимо да се присцилијанство овде отвара према могућностима доктриналне еволуције које нису далеко од онога што знамо кад је реч о односима између апокрифне и гностичке литературе.

Нешто новији извори о присцилијанству само потврђују реалност развојних тежњи у правцу увек све доследнијег дуализма. Ти извори, наравно, каткада одражавају тежње ка класификацији, својствене херезиолошком језику; размотримо ли још једном оно што нам говоре у погледу коришћења апокрифа и доктрине о божанској природи душе од стране присцилијанаца, они можда указују и на снажење изворних ставова покрета.

У таквим условима, изгледа невероватно да је дуалистичко присцилијанство „конструкција" правоверних полемичара. Али у исти мах ваља признати да је и даље тешко спојити она старија са најновијим сведочанствима у јединствен оквир, и одгонетнути које су историјске чињенице биле подлогом једнима а које другима. Постојање једног езотеричног наука, у самим почецима покрета, могло би се лако објаснити у смислу прибегавања опсени као начину заштите, обмани коју је присцилијанцима пребацивао Августин: па ипак, ништа нам не даје за право да поистоветимо тобожње езотеричке доктрине Присцилијанове са идејама које присцилијанцима приписују извори из V и VI века. Кад се све добро размотри, најразборитије је решење да је присцилијански покрет, надаље одбачен од Цркве, доживео значајну доктриналну еволуцију, и да се отворио према гностичким и манихејским утицајима. Тиме је у један нови дуалистички оквир, који подразумева појам инфериорног творца света и човека, систематизовао своју изворну дуалистичку антропологију (душа као divnum genus), своје ригористичке ставове (обезвређени opus saeculi, уздржавање од брака) и своје харизматско-спиритуалистичке склоности (тежња ка даровима Светога Духа, трагање за дубоким значењем Писма). Тај преображај пратио би и коришћење гностичких и манихејских апокрифа.

2. Павлићани

Седамнаест Канона Концила у Браги, који изричу исту пресуду манихејцима и присцилијанцима, чине последње конкретно историјско сведочанство о овом покрету, који је од тог тренутка био осуђен на потпуни нестанак. Гледано још шире, VI век се одликовао готово потпуним ишчезавањем дуалистичке традиције на Западу. Покушаји да се у фолклору, код трубадура, те у мистичкој и визионарској литератури открију трагови митских тема и слика гностичког или манихејског порекла, нису успели. Морало се одустати од континуитета једне кохерентне верске традиције, и задовољити усмеравањем пажње на изоловане мотиве, отуђене од било каквог дуалистичког контекста. Нестанком присцилијанства (VI век) исцрпљена је свака западна дуалистичка традиција. Епизодне појаве кривоверја у XI, и процват катарских струја у XII и XIII веку, не би смели да допусте тврдњу о постојању некаквог крипто-манихејства које би било преживело у разним земљама свога настанка. Радије се ваља окренути Истоку, где павлићани поново постављају проблем једног „дуалистичког континуитета". Полемичари тога доба решили су проблем проглашавајући манихејско исходиште за нову „јерес", а модерни историчари су се мање-више потпуно приклонили том ставу. Али већ је Гизелер нагласио бројне сродности павлијанске доктрине са маркионством, из кога је и изводи, а каснија истраживања доказала су оправданост његовог приступа проблему.

Извори у вези с павлијанством — који сви потичу с правоверне стране — недавно су поново испитани. Најтачнији подаци долазе из византијских извора, док се јерменски документи тичу пре свега хронологије и сведоче о позним развојима покрета. **Historia Manichaeorum** Петра Сицилијанца приказује нам павлијански покрет који се, после два века живота, управо био суочио са једном драматичном прекретницом у својој историји. После смрти последњег харизманског **дидасналоса,** Сергија, павлијанска заједница постала је неком врстом ратоборне државице, вечито у сукобу са Византијским Царством. То не чини препреку да верски захтеви и тежње које је ова секта изражавала од самог почетка, као и током свога развоја, имају и даље апсолутно првенство. Стално враћање павлијанском предању једна је од значајних црта покрета: по узору на утемељивача секте, Константина Мананалиса, који је узео име Силванос, и , ослањајући се на Јеванђеље и Апостола као једине изворе навештења, представио житељима Кибосе као да га је послао Свети Павле да проповеда Јеванђеље, didaskaloi узимају име ученика Апостолових, а павлијанске заједнице поистовећују себе са црквама које су основали Павле и његови сарадници.

Основне црте павлијанске доктрине далеко су од тога да буду хомогене у односу на манихејске постулате; напротив, чини се да није лако оспорити њихов маркионски аспект: дитеи-

зам, раздвајање Закона од Јеванђеља; љубав надахнута добротом као једина побуда за слање Спаситеља једном „страном" људском роду; тврдња о истинитости Христових мука (чије је тело, с друге стране, без икакве материјалне конзистенције) као нужној „цени" за искупљење човека; распетост између овога света, потчињеног законитој али окрутној владавини Створитељевој, и будућега царства Добра; позивање на πίστις као средство спасења; и коначно, искључива вредност која се приписује Павловом Јеванђељу као извору навештења. Међутим, постоје разлике на подручју христологије. Ова је, премда у оба случаја докетистичка, код Маркиона модалистичка, док павлијанство садржи појам Христа-анђела. Тешко је, међутим, установити да ли је овде посреди доктринална еволуција, или пак изворни постулат покрета; у том случају, павлићани би били настављачи једног древног јудео-хришћанског веровања. Остале разлике између маркионства и павлићана тичу се тумачења светих штива, организације заједница, и домена морала, који је код Маркиона строго апстинентски, док павлићани немају посебних прописа у погледу брака и хране.

Запажено је и то да Маркионова изворна дитеистичка формула супротставља доброга Бога праведном Богу, док се у павлићана разликује Бог ἀγαθός и Бог πονηρός. Али познато је да је код Маркиона праведност Створитељева каткада прилично двосмислена вредност, позније маркионско предање, пак, говори о једној истинској κακί а израз πονηρός користи за старозаветног Бога. С друге стране, поистовећивање павлијанскога злог **космократора** са Сатаном помиње се тек у изворима после Петра Сицилијанца. Може бити да је искључивост коришћења новозаветног текста подупирала то поистовећивање, посредством тумачења старозаветног Бога створитеља јеванђеоском сликом ἄρχων τοῦ κόσμου τούτου.

Да закључимо, павлијанство се не би смело тумачити као „препород" или просто продужетак древних маркионских доктрина. Посреди је посебан верски феномен који је претрпео дубоке преображаје и одсудне промене ставова. Па ипак, чини се да је управо једно језгро маркионског вида било темељном структуром павлијанског Weltanschauung-а. Али поново искрсава питање: је ли посреди историјски однос са маркионском традицијом или, пак, аналогија проистекла из једне самосталне разраде доктрина? На ту алтернативу не би се смело усмерити уколико се не постави питање ширења, виталности и унутрашњих подела у маркионству од IV до VI века. Осим доктриналних разлика које помињу Адамантиусови Дијалози, треба само навести како Езник де Колб описује систем, који у својој митској структури много више подсећа на тријадичке спекулације из **Баруха** гностика Јустина, него на Маркионово учење. Теодорит Кирски, опет, помиње да у маркионским заједницама његове дијецезе постоји култ змије заснован на класичним мотивацијама офитизма, и свакако стран изворном маркионству. Коначно, Тимотеј из Цариграда (крај VI или почетак VII века) сведочи о усвајању маркионских елемената од стране једне кривоверне, пореклом и значењем прилично разнородне групације. Под насловом Μαρκιωνιδῖσι ἤγουν Ἀρτοτυρῖται , Тимотеј, уз неколико уобичајених података о Маркиону и маркионцима, излаже артотиритске доктрине и обредне обичаје. Коришћењем укишељеног млека као светотајинске твари, припадници ове секте настављају обредну праксу древне фригијске монтанистичке секте пепизиана или присцилијанаца, који су такође називани Artotyritai. С друге стране, одбацивање Старог завета, предност коју су давали Јеванђељу по Луки и, у том контексту, порицање васкрсења, изгледа да их везује за маркионску традицију. Без жеље за уплитањем било каквог односа између павлићана и Тимотејевих „маркионских" артотирита, ови последњи могли би да наведу на помисао да се у Малој Азији, у VI, а можда и почетком VII, века, задржала једна верска традиција везана за маркионство. У сваком случају нема оправдања за искључивање маркионства из комплекса историјских чинилаца који су проузроковали рађање павлијанске секте. Оно је, напротив, морало чинити елемент који је битно условио верско искуство нових „Павлових ученика".

Мање значајним за „објашњење" павлијанства чине нам се бројне и разнолике „појаве" кривоверја које су се указале у Малој Азији у V и VI веку. Тешко је, наиме, установити да ли су оне могле извршити било какав утицај на формирање новог дуалистичког покрета. Не знамо готово ништа о доктринама Борборита против којих су се борили Шаак Велики и Месроп, нити о борборијанима („Mallinuale") што у време Јустинијана I, дођоше из Персије „у земљу Јермена", и које Михајло Сиријац одређује као „секту маркионаца", док их Бар Хербеус сматра „изданком манихејаца". Ма каква била вредност коју ваља придати „манихејском" или „маркионском" својству јеретика о којима је реч, ношење монашких хаљина, улажење у монашку средину, и обредна пракса која им се приписује, одводе их далеко од павлијанскога израза.

У истом том контексту ваља задржати и једну засебну напомену о манихејству. Можда и није баш без икаквог значаја чињеница да је међу посланицама Манијевим и његових следбеника, које набраја Ибн ан-Надим, и једна „Посланица Јерменима". Изгледа да је Езник де Колб (V век) имао и неких непосредних искустава са манихејском доктрином. Напокон, Самуел д'Ани нам казује да за владавине Маврикијеве (588. или 591.) Syri quidam circulatores („некакве сиријске скитнице") дођоше у Јерменију, где створише следбенике који превођаху њихове „књиге пуне лажи", међу којима бејаше и **Enarratio Evangelii Manetis.** Ова белешка би се, дакле, могла сматрати сведочанством о једном новом процвату

гностичко-дуалистичке традиције крајем VI века, који је у својим почецима доживео јачање анти-манихејског законодавства и умножавање полемичких списа против јереси. Репресивне мере власти, нису, дакле, могле довести до потпуног ишчезавања манихејства, чак и ако су му знатно ограничиле ширење и проузроковале његово брзо слабљење у земљама потчињеним Византу.

Током VI века, теолози и херезиолози још увек потежу манихејство, које се, међутим, у следећем веку све ређе помиње. Што се тиче VIII века, у Сирији имамо полемичке списе Јована Дамаскина, док Теодор Бар Конаи, у Месопотамији, даје једну исцрпну и добро аргументовану белешку о манихејским доктринама. У сваком случају, веома ретки извори из VII века не доказују присуство манихејаца у Византијском Царству, а кад је реч о Јерменији, не треба прецењивати белешку Самуела д'Анија. Међутим — у целини гледано — не би се смело пренебрегнути присуство једног трајнијег, и током VI века свакако и даље веома живог манихејског искуства у историјској средини у којој се рађа павлијанство. У ствари, не може се рећи да нема одређених формалних аналогија између ове две верске струје.

Познато је да су манихејци на један доста радикалан начин критиковали црквене обреде као обнављање јудаистичких па чак и паганских обичаја; нарочито су порицали делотворност „крштења водом" и еухаристије. Отворено одбацивање сакрамената од стране павлићана могло је, дакле, лакше сазрети у једној средини у којој је била распрострањена манихејска критика црквене литургијске праксе. Склоност ка алегорији, која одликује павлијанску новозаветну егзегезу, могла би, пак, да нађе свој наговештај у начину тумачења који нуди манихејац Агапије, чије је дело у 23 књиге још увек постојало у IX веку, кад је Фотије дао његов доста широк приказ. У сваком случају, реч је о једној методи егзегезе која је уживала широку наклоност у манихејској средини, где је владала велика слобода у погледу Новога завета, из кога се прихватало све оно што је могло да буде тумачено у једном дуалистичком смислу, и функцији противречној у односу на Стари завет. Коначно, манихејци су веома често поистовећивали негативни принцип свога дуалистичког обрасца са ђаволом из хришћанског предања.

3. Богомили

Идентификација демијург-ђаво је у потпуности изворна новом дуалистичком покрету рођеном у Бугарској у X веку. Први поверења достојан извор података о богомилству, Козма, изричит је: ови јеретици називају ђавола „господарем и владарем божанског створења". Наравно, код овог аутора не налазимо неку систематску дефиницију богомилског дуализма, јер се Козма уздржава од инсистирања на „измишљотинама" и „лудостима" ових јеретика. Али га то не спречава да помене и остала имена ђавола-демијурга („пали анђео", „господар безакоња") која већ одговарају ономе што нам казују познији извори, да је према богомилској доктрини творац овога света једно Господње створење. Козма нам преноси и богомилско тумачење параболе о распусном сину: Христ је „старији син", „млађег, онога који се одметнуо далеко од оца, означавају као ђавола".

Запажамо да се оновременски извори, у својим покушајима да утврде „родослов" нове јереси, обраћају манихејству, што чине и модерни историчари.

Иако боље од свих других критичара увиђа немогућност свођења бугарске јереси на некакав мозаик разноразних позајмица, Рih није могао да заобиђе проблем „порекла" богомилства и његових односа са свим тим верским покретима. Што се тиче павлићана, Рih запажа да би „једно богомилство ... без икаквих спона са павлијанством било ... неком врстом историјског парадокса". Присуство павлићана у Тракији потврђује могућност додира између јерменских дуалиста и Бугара[4], а Петар Сицилијанац помиње један пројект павлијанске мисије у Бугарској. Ваља додати и следеће запажање: различитост ова два феномена је сигурно упадљива кад се имају у виду познији развој богомилства у Византу, и неке регионалне појаве као што су тракијско еухитство које описује Михајло Пселос, и малоазијско фундајајитство о коме говори Еутим из Периблептоса. Чини се да она није тако изразита кад се бугарско богомилство Козминог доба упореди са павлијанством из X века, његовим појмом Сатане творца и господара овога света, његовим антрополошким спекулацијама и варијацијама на тему анђеологије и христологије.

Месалијанство би се могло призвати да се објасни мистичко-визионарска и гностизирајућа компонента богомилске духовности, и његова сложена демонологија. Рih је запазио да се месалијанска традиција развија од IV до VII века, белешка Јована Дамаскина је вероватно „чисто књишка", док је Фотијева тврдња о једној стварној опасности од месалијанства можда само одраз извора из V века на које се Патријарх позива. У том случају, месалијански аспекти богомилства не би указивали на непосредан додир богомилства са еухитским традицијама, које у то доба вероватно више нису ни биле живе. Они би пре били последица учењачких дедукција заснованих на доктриналним и етичким аналогијама, у којима се огледа становиште истраживача који, сваки пут — запажа Рih — подвлачи „павлијански", „манихејски" или „месалијански" аспект јереси.

Супротну теорију износи Оболенски који у месалијанској традицији и павлијанству види факторе пресудне за рађање богомилског покрета.

[4] Према сведочењу Теофановом, Константин V је прогнао у Тракију Сирийце и Јермене, „који изазваше ширење павлијанске јереси".

Месалијански утицаји, уочљиви већ у Козмино доба, постајали би све снажнији и снажнији, па би у XII веку дошло до стапања ова два покрета. Каткада би у тој мешавини отворено преовладавала екстатична и визионарска компонента еухитског порекла.

Немамо могућности да се задржавамо на детаљној анализи извора. Ограничићемо се на то да, од X века надаље, укажемо на оне бројне епизоде мистичко-визионарског кривоверја, за које се сматрало да их ваља одредити као „нео-месалијанске" и које су, од Елеутерија Пафлагонца до Константина Хризомалоса (XII век), блиске богомилству, а да се са овим ипак не поистовећују. Најсигурнији елемент тога питања јесте да се богомилство мора надовезивати на један образац духовности који је имао погодно тле у одређеним монашким срединама, а тежио је остварењу једне осетљиве мистике коју су правоверни посматрачи дефинисали просто као усход месалијанства, а која показује неоспорне феноменолошке подударности са древном еухитском традицијом. Та духовност, пак, делује у богомилству унутар једне дуалистичке идеолошке структуре којом је конотирана. Као што смо управо назначили, павлијанство није довољно да се објасне сви видови ове бугарске јереси. Зато се међу историјским чиниоцима који су допринели њеном настанку и помиње манихејство. Манихејски „утицај" објаснио би веома строгу етику и друге карактеристичне елементе богомилства, одбијање било какво̂г рада од стране изабраних, и недељни пост. Чак и богомилски обред „иницијације", на који подсећа већ Еутим из Периблептоса, а јасније га описује Зигабен, има неких аналогија са манихејским обичајем полагања руку, путем кога се преносио noûs или дух.

Међутим, док би апстинентство могло бити практична самостална дедукција из богомилског антикосмизма, у другим верским срединама такође налазимо извесне елементе заједничке обема сектама. Хипотеза о манихејском пореклу не чини се, дакле, неминовном. С друге стране, да су као молитву користили искључиво „Оче наш", јесте податак карактеристичан за богомилство, несводив на било који претходни покрет; крштење Духом, које човека чини „савршеним", ослобађа га окова тела и већ му дарује „васкрсење", има наизглед сва својства једне нове и оригиналне обредне структуре иницијатичког типа; манихејска χειροτονία била би у том погледу само један далеки и општи претеча. Коначно, недостатак било каквог историјског сведочанства о присуству једне аутентичне манихејске традиције у годинама и у географској средини у којима се рађа богомилство, јесте озбиљна замерка свакој идеји о непосредном манихејском утицају на бугарску јерес. Да и не говоримо о различитим својствима одговарајућих дуалистичких образаца: менихејског, „радикалног" типа, који супротставља два савечна принципа, исказаног сложеним митским представама, и богомилског, „умереног" или „монархијанског" типа, умногоме задојеног јудео-хришћанским предањима. Закључак је да најпозванији претеча, кад је реч о богомилском дуализму, остаје павлијанство. Том пречицом може се чак стићи и до гностичке традиције.

Теорија о једном континуитету између гностичких и богомилских предања може се ослањати и на богомилску тежњу ка коришћењу и писању апокрифних књига (**Виђење Исаијино** и **Interrogatio Johannis**). Управо тим путем древна јудео-хришћанска предања, нарочито она која се тичу анђеологије, стижу до богомила. Изгледа да богомилски мит о Сатанаелу почива заправо на тим темељима. Чисто гностичим изворима упућује нас прича о пореклу човека у делу **Panoplia dogmatica.** Сатанаел је створио људско тело али не може да му дарује живот. Дух који му је удахнуо излази кроз ножни палац новога створења, и, са соком који истиче из његовога тела, обликује змију. Сатанаел се онда обраћа Богу који, у својој доброти, шаље са неба πνεῦμα ζωῆς, онај дух који Адаму и Еви дарује живот, и, попут блештаве искре, испуњава их светлошћу и благодатијем. Љубоморни демијург спаја се са Евом, која роди два сина, Каина и Каломена. Авеља, напротив, рађа Адам, подражавајући Сатанаелово дело.

Треба само упоредити ову причу са бројним гностичким митовима.[5] Најкориснији елементи за поређење дати су у доктринама архонтика и адуијеваца. Могу ли се ови последњи сматрати првенственим елементом у трагању за богомилским коренима? Pih је радије за то да се „пруштеди" једна нова хипотеза која би, по његовом мишљењу, замрсила већ доста шаролик преглед „извора" богомилства. Ипак, ништа не спречава да се целина гностичких текстова, који су у VIII веку, па и касније, у рукама Аудијевих „ученика", и у којима се сусрећу исте митске теме као и у богомилској приповести, сматра за богомилство значајним преносником гностичких доктрина.

4. Катари

Почев најкасније од XII века, сазревши у Цариграду као доктринални и обредни комплекс, богомилство ће се пронети изван земаља свога првог ширења, и упутиће Запад у једно трајно и бурно дуалистичко искуство. Готово се једнодушно прихвата теза о одлучујућем доприносу источњачких традиција процвату катарских струја у XII веку. Ово тумачење почива на једном чврстом, двоструко мотивисаном темељу: а) бројним и неоспорним доктриналним и обредним сличностима између богомила и катара; б) историјским додирима између европских дуалиста и Оријента.

Кривоверна група откривена 1143. у Келну, чији је верски израз катарског типа, била је свесна непосредне везе са источњачким светом; Акти албижанскога Концила. Свелог Феликса од Кара-

[5] Митска тема неспособности анђела или Демијурга да оживе тело Адамово, коју налазимо код Саторнила (Иренеј, **Adv. haer** I, 24, 1—2) у офитској групи о којој говори Иренеј **Adv. hear.** I, 30 6) и код наасена (Хиполит, **Ref.** V 7,6) јавља се доста често у текстовима из Наг Хамадија. Адамантиусови Дијалози потврђују њено присуство у маркионској групацији, док Теодорит Кирски показује да је она позната и манихејској средини. Исто тако је доста раширен и мотив Евиног брака са Архонтом. Ваља запазити да чи-

тава митска шема из богомилске приповести налази своју најнепосреднију паралелу у доктрини анонимне секте коју описује Иренеј, у поглављу 30, I књиге **Adv. haer.** Овде изложени систем, а исто тако и онај у „барбелогностика" — као што добро знамо — показује изричите анаголије са причом из **Јовановог Апокрифа.** На ово последње и на слична дела упућују „аудијевска" штива, међу којима је и једно **Откривење Јованово.**

[6] Реч је, вероватно о Драговичкој Цркви, (прим. прев.)

мана сведоче нам о одлучној акцији коју је предузео тај dominus papa Niquinta дошавши из Constantinopolitanis partibus да шири радикални дуализам ordinis Dugunthie. Тврдњу Рењијеа Саконија, по којој би све катарске цркве водиле порекло од Ecclesiae Bulgariae и Ecclesiae Dugunthiae, потврђује једна анонимна расправа из XIII века, у којој је скицирана кратка али речита историја дуалистичке јереси, од њене колевке у Бугарској, до Цариграда и Босне, и доцније до Запада.

С друге стране, мишљења се знатно разликују у погледу тумачења епизодних појава кривоверја које су се у XI веку указале у различитим земљама западне Европе. Реч је, заправо, о томе да се утврде хронолошки међаши до којих уназад сежу контакти између источњачких дуалиста и Запада.

По Донденовом мишљењу, Леутар, јеретици из Аквитаније, Орлеана, Араса, Монтфорта и Шалона, сврставали би се у један једини оквир, јединствен доктринални систем, одомаћен у различитим земљама, који он реконструише путем припајања парцијалних података које пружа свака од ових групација. Тај систем показује тако дубоке аналогије са сликом богомилства коју оцртава Козма, да се може оправдано утврдити да непосредно из њега и проистиче. Бугарска јерес била би, већ почетком XI века, изазвала на Западу процват кривоверних покрета суштински аналогних катаризму.

Сасвим је супротна Моргенова теза. Италијански научник апсолутно раздваја катаризам од јеретичких појава из прве половине XI века, јер немају доказивих узајамних веза и јер су, по његовом мишљењу, израз различитих духовних потреба. Порекло западне јереси ваља, дакле, тражити у једном буђењу духовности, једном замаху дубоких потреба за моралним препородом, који тежи повратку изворним вредностима јеванђеоске поруке. Сâм катарски дуализам, тврди Морген, почива на једној антрополошкој и моралној, а не метафизичкој основи. Он своје порекло не дугује утицају одређеном као гностичко-манихејско предање. Његови корени урањају у читање новозаветних књига коме се предају обични необразовани људи „у једноставности апсолутнога духа", без посредства теолошке културе. Он не пориче богомилски утицај на катаре, али и само богомилство било би „пре свега један пучки покрет побуне, у име јеванђеоског идеала, супротстављен Цркви, а против злоупотреба једног изопаченог свештенства, без много теолошког интереса".

И Pih је у овој расправи исказао своје мишљење. Он одбацује Донденове закључке, а истовремено критикује и Моргенову претерану тежњу ка потцењивању доктриналног, „идеолошког" садржаја богомилства и катаризма, који за разумевање ових двају феномена није ништа мање значајан него тежња ка јеванђеоском идеалу.

Продор богомилства на Запад Pih одређује нешто пре половине XI века, на основу низа јеретичких епизода несумњиво катарског типа, које су се јављале у Келну, Лијежу и Монт-Емеу, у Перигору и области Тулуза. Али ваља запазити да у свим тим случајевима извори не помињу дуалистичка уверења; јеретицима се пребацује да забрањују месо и брак, али се не исказују побуде тих забрана. Ни други документи, који су без икакве сумње у вези са брзим ширењем катарског покрета у Француској, Енглеској и Фландрији, не помињу дуалистичке доктрине тих јеретика, које понекад одређују као „манихејце".

Зато се питамо да ли је, у тим условима, увођење једне источњачке дуалистичке традиције на Запад оправдано ограничити на године између 1140. и 1150, занемарујући неке друге, старије епизоде. Није реч о оним јересима из XI века које се каткада приклањају сасвим супротним решењима. Радије нас занима кривоверна групација откривена 1114. у Соасону. Осуда брака, рађања, и хране настале ex coitu, христолошки докетизам, критика литургијске праксе и црквене хијерархије, „крштење" поистовећено са Verbum Dei, то је, ето, већ сасвим катарска физиономија једне заједнице.

У сваком случају, дуалистички покрет доживљава већ средином XII века значајно ширење. Реч је, по нашем мишљењу, о једној досегнутој а не полазној тачки у односу на процес продирања источњачке дуалистичке традиције која се калеми на локална верска искуства.

Кад смо већ поменули питање богомилског порекла катара припадника ordinis Bulgariae, ваља се на тренутак зауставити и на проблему порекла „апсолутних" катара (ordo Dugunthie). Ти нас корени упућују на Ecclesia Dugunthie, о чијем се тачном географском положају још расправља, али која се изгледа налазила на балканском подручју.[6] Такође би било нужно боље упознати порекло и верско значење ове цркве, коју извори једнодушно сматрају чуварем радикалног вјерују, и покретачем његовога ширења на Западу. Не чини се да је уистину могуће прихватити тезу Оболенског, који у ecclesia Dugunthie види једну павлијанску заједницу, која би била узроком рађања радикалног катаризма, исто онако као што се на богомилску ecclesia Bulgarie надовезују „умерене" катарске групе. С друге стране, павлићани се не би смели искључивати из сложеног пописа дуалистичких традиција које су извршиле одређени утицај на Западу. Њихово се присуство показало на Сицилији и у јужној Италији у XI веку, а Крсташки ратови омогућили су контакте на Оријенту са павлићанима који су били савезници Муслимана, или са њиховим заједницама које су и даље цветале у балканским земљама.

Ова разматрања не решавају проблем ecclesiae Dugunthie ни у погледу веза са павлићанима ни у погледу њених доктрина. С друге стране, апсо-

лутни дуализам ordinis Dugunthie поставља проблем односа са манихејством. Не би се смело сматрати да овај проблем решавају феноменолошке подударности (понекад, истина, и значајне) на основу којих се Седерберг усуђује да утврди како постоји један „непрекинути ланац традиције" од манихејства до катара, ланац чија би прва карика била загонетна заједница Dugunthie.

А опет, проблем катаризма не решава се обраћањем једино источњачкој традицији. Иако нема спора о било каквом историјском континуитету, дубоко продирање катарског дуализма у француско и италијанско друштво од XII до XIV века, спречава нас да јерес тумачимо као некакву страну појаву, неку врсту егзотичне биљке пресађене на Запад, где би она расла без икаквих веза са тадашњом средином. Чини се да је лик катаризма пре искривљен кад се овај посматра само као једна залутала маса, као остатак старих „манихејских" веровања у контексту савременог друштва, у које је он, напротив, дубоко укорењен, изражавајући неке од његових значајнијих духовних потреба. С друге стране, његови односи са источњачким светом не ограничавају се само на тренутак настанка, већ током читаве његове историје чине једно ткиво узајамних промена, ткиво замршено мноштвом његових ecclesiis и ordinibus.

Тако се враћамо темељном питању овог истраживања: феноменолошке аналогије или историјски континуитет? До решења проблема не може се доћи уколико се ова алтернатива сматра апсолутном. У ствари, као што „историјски континуитет" не значи пасивно понављање крутих и непроменљивих шема, тако ни феноменолошке аналогије не подразумевају безвремене архетипове лишене историјског и културног утицаја. Анализа средњовековних дуалистичких јереси допушта нам изгледа да признамо одређени континуитет, који међутим, не значи „извођење"; може се размишљати о једном низу подстицаја и побуда, које се затим самостално развијају у различитим срединама све док не створе нове појаве. Заједнички чинилац, који обележава сва три верска феномена — павлијанство, богомилство, катаризам — јесте дуализам антикосмичког и антисоматског типа, који се сврстава у исту феноменолошку категорију као и гностички и манихејски дуализам, али се вероватно надовезује на једну маркионску традицију из које је првобитна павлијанска заједница можда примила одлучујући подстицај за развој свога властитог погледа на свет.

Тај контакт свакако не „објашњава" сложеност посебних феномена који се развијају сваки у једно одређено време и у различитим срединама, а које увек треба осветљавати историјским истраживањем. У тој доста диференцираној историји могу се запазити чак и значајне промене перспективе, постепено усвајање различитих традиција, и једна дубока разрада доктрина и етичко-обредне праксе. Читав један низ митских тема и слика присутних у овим дуалистичким покретима, по свему судећи надовезује се на гностичке, а можда и манихејске струје[7], премда се у том тематском сплету тешко могу разлучити правци њиховог преношења. Типолошка хомогеност осталих тема у односу на оне које сусрећемо у гностицизму и манихејству, могла би се, уколико одбацимо хипотезу о потајном опстанку доктрина, тумачити као исход једне независне и оригиналне разраде. Та је разрада, уосталом, била могућа у оквиру једне концепције света и човека темељно аналогне, по својој дуалистичкој структури, оној која је изражавана у гностичким срединама, тим пре што има довољно разлога за тврдњу о постојању стварних историјских веза.

Превео са француског
Милојко Кнежевић

[7] Такав је случај богомилске приповсти о човеку, која следи једну митску шему чија би се повезаност са гностичким контекстима тешко могла порећи. У катаризму, осим теме „зова" и „одговора", изгледа да на гностичко или манихејско порекло нарочито указује доктрина о метампсихози.

Теософија и гносис

Николај Берђајев

Теософске и окултне тековине, које се чини да су све више и више популарне, стављају пред хришћанско сазнање загонетку **гносис**-а **(познања).** У томе је основно значење тих тековина. За популарност теософије криво је и само хришћанство или, исправније, хришћанско човечанство. Теософија саблажњава тиме што пориче учење о вечним адским мукама, толико неопходно за наравствено сазнање савременог човека. Она, такође, саблажњава жељом да пробама реши питање о происхођењу, развитку и судби душе, које у црквеном сазнању нема одређено и прихватљиво разрешење. Теософија, такође, саблажњава помирењем вере и знања, побожности и науке. Они који мисле да је загонетка гносиса разрешена званичним богословљем, остају на површини. У црквеном сазнању остаје силан агностицизам који је резултат борбе против гностицизма. У хришћанском свету званично влада убеђење да се у ортодоксално-црквеном богословљењу одвојио и кристализовао дозвољени гносис, а сваки се други гносис сматра недозвољеним и јеретичним. Али сâмо богословље по својој природи и методи није гносис. У богословљу су исходи познања унапред извесни, они нису добијени из самог развоја познања, а богословље је позвано само да заштити и заснује те унапред извесне исходе.

У црквеном богословљу сасвим је нераскривено учење о космосу и тек је веома једнострано раскривено учење о човеку. Космологија је за хришћанство имала увек непријатељски значај. Учење о Софији (Мудрости) јесте један од покушаја да се употпуни празнина. И приметно је да сва космологична учења у хришћанском богословљу и хришћанској философији (**мудро**љубљу) увек изазивају подозрив однос према себи. Званично богословско сазнање претпостављало је научни позитивизам и механичко учење о природи сваком космологичком гносису. Из страха да се свет не обоготвори, сагласили су се да га потпуно обезбоже. У нововековном хришћанству установљен је конкордат између религије и науке који се тиче равнотеже и мира. И владајуће нововековно хришћанско сазнање одражавало је на себи брисање чувства космоса и способности за његово сагледавање (contemplatio). Средњовековни свет, слично древном свету, видео је у природи космос, космички поредак, хијерархичан систем. Нововековни човек обрисао је способност сагледавања космоса, за њега се природа преокренула у предмет познања по линији математичког природословља и практичког уређивања од стране технике.

Црквено сазнање у наше време све више и више брише космичка обележја. Цркву почињу да схватају као друштво верујућих, као установу, догмати (поуке) почињу да се тумаче моралистички, у тајанствима се виде искључиво њихова психолошка и социјална страна, а не њихова космичка страна. Номинализам у црквеном сазнању побеђује реализам. Стварност космоса ишчезава и усредоточује се искључиво на стварност душевног и друштвеног живота. Религију вреднују пре свега употребно, као друштвено-уређивачку силу. Из богословља ишчезава учење о Цркви, као мистичком телу Христовом, космичком, а не само друштвеном. У хришћанство и црквено сазнање неприметно се увлачи позитивизам. Образује се црквени, богословски позитивизам посебног рода, у којем је немогуће наћи мистично чувство живота. И занимљиво је да је тај позитивизам у разумевању природе давно већ увучен у хришћанство и одатле је могуће рећи да је поникао на тлу хришћанства: **Шестоднев** Св. Василија Великог, тумачење књиге **Постанка (Битија)**, сам собом представља свелик позитивизма. То је натуралистичка расправа свог времена, нешто у роду Хекла* за научну раван тог раздобља. Позитивизам и натурализам **Шестоднева** Св. Василија Великог посебно пада у очи ако се упореди са **Mysterium magnum** J. Бемеа, које је такође тумачење књиге **Постанка.** Код Св. Василија Великог наћи ћемо описно знање о јестаству (природи), код J. Бемеа — космологички гносис.

* Хекл, немачки научник, позитивиста, који је изразито заступао теорију еволуционизма са становишта тзв. „вулгарног материјализма".

[1] Види E. de Faye, **Gnostiques et gnosticisme.**

Али, гносис Ј. Бемеа не признаје се за црквено сазнање. Старије знање брисано је у савременом хришћанству и савременој науци. У томе су окултисти у праву. Како разумети однос између гностицизма и агностицизма у хришћанском сазнању?

И до сада су у хришћанском сазнању неразјашњени последњи исходи спора гностицизма и агностицизма. Званично владајућа теологија пориче и гностицизам и агностицизам и покушава да се утврди у средњој области. Али, у средњем, међупросторном подручју, немогуће је дуго се задржати. Црквено догматично сазнање изграђивало се у борби с гностицизмом. Тиме се изузетно много одредило унапред. Противгностицизам је у извесном смислу постао безгностичност. Познање тајни космичког живота било је закочено црквеним сазнањем. Догматички рад учитеља Цркве и васељенских сабора није био гносис, у њему су се изграђивала срочења (доуке) за нормалан религиозни опит и та се израда завршавала путем оповргавања лажних учења. У црквеном сазнању с гносисом се жестоко повезивала искривљеност религиозног опита, лажноименујуће знање. Хришћанска је Црква, пре свега, поставила себи задатак да одели човека од природе и да га ослободи власти стихија и демона. Црквени агностицизам је био заштита људског духа од власти природних стихија и демона, од космичке бесконачности што се грозе да прогутају човека. То је борба за човека, за његов образ и лик, за слободу његовог духа. Ето зашто се не сме презриво односити према црквеном агностицизму и тиме га лако доводити у питање — нужно је да се разуме његов смисао.

Црквено се сазнање лакше мири са механичким поимањем природе, с научним позитивизмом, неголи с гностицизмом, с гностичком космогонијом. Црква се плаши власти магије над људском душом и тежи да ослободи дух од те власти. Стари су гностици по многим односима били одлични мисленици и код њих је могуће изнаћи множину занимљивог. Учитељи су Цркве, на крају крајева, били неправедни према гностицима и изопачавали су их. Валентин је био генијалан човек, а то је уочљиво и по крајње пристрасном излагању Св. Иренеја Лионског. Али код гностика човек није био ослобођен власти космичке хијерархије духова и демона, остајао је затворен у магији; њихово одношење према космосу остајало је многобожачко.

По суштаству — гностици нису били хришћански јеретици; они су били многобожачки мудраци, примајући у сраствању и састојке хришћанске мудрости. Али они никад нису присвојили основну тајну хришћанства, тајну човековог искупљења, тајну преображавања ниже природе у вишу.

Светоузрење гностика у суштаству остаје статично, они не разумевају хришћански динамизам. Код њих је могуће пронаћи зачетке еволуционог учења, то су историјске епохе и периоди. Код њих је то веома вредно, премда то није хришћански динамизам који учи преосуштаствљењу, преображају ниже природе у вишу. У космичким процесима за гностике је тонуо и дробио се образ Бога и образ човека. Космос, у свом бесконачно сложеном хијерархичном устроју, у својим бесконачним немерљиво дугим временима, давио је не само човека, већ и Бога. Против такве врсте гностицизма устало је црквено сазнање у име Божје и у име човека, није се саглашавало са предавањем човека растрзавању космичким силама. Духовно ослобођење од власти космичких сила постало је обележја црквеног сазнања и црквеног опита. Да би се разумела тајна преображаја нижег у више, нужно је да се човек ослободи притиска космичког закона. И док човек духовно није стао на ноге, док није очврснуо у својој самосталности и независности од природне стихије, док није сјединио своју духовну природу с Богом, црвкено је сазанање поставило границе гностичком приближавању човека тајнама космичког живота. Гностицизам је засновао гордост за пнеуматике (духовњаке) и њихово самопреузношење над пси-

хицима (душебригајућим) и плотским (телозналцима), али није нашао путеве одуховљавања душе и плоти њховог преображења и приношења нутрини духа.

Као последица црквеног агностицизма у умственој историји човечанства појавио се развитак позитивне науке, природословља и технике, механизација природе и механичко учење о природи. Хришћанство је ослободило у човеку силе таквог рода, које су после устале против самог хришћанства. Таква је трагична судбина човека. Људи црквеног сазнања још увек претпостављају позитивну механику и физику, у којој не виде никакву опасност по хришћанство, гностичкој космологији, сматрајући је супарничком хришћанству. Али веза хришћанства с механичким схватањем природе нема начелног значаја. Ниоткуд не следи да хришћанство у почелу не допушта гносис, не трпи познања космичких тајни. То до краја није закључено у догматичком сазнању цркве. Климент Александријски и Ориген били су хришћански гностици. Исто је могуће рећи и за Св. Григорија Ниског и Св. Максима Исповедника. И хришћански је гносис начелно могућ. Хришћанство не може да допусти повратак на многобожачко разумевање природе, демонолатрију, магијску власт над људским духом, растрзавање човечјег лика стихијним дусима природе. Али и за хришћанско сазнање природа је жива, а не мртва. Речено је: будите мудри као змије и кротки као голубови. Тиме се заснива змијска мудрост, гносис. И та змијска мудрост потпуно је спојива с простотом срца. Хришћанство пориче да човек може да приђе Богу и Божјим тајнама путем непрестаног и еволуционог мишљења; оно признаје да на путевима богопознања човек преживљава духовну катастрофу која мења његово сазнање и мишљење, преживљава опит вере у којем се обликује свет невидимих ствари. Но, после опита вере открива се могућност знања. Вера не пориче гносис; вера у духовном опиту раскрива пут за гносис. То питање за нас не стоји сасвим тако како се оно поставило у званичновладајућем католичанском сазнању. Ово сазнање заснива то да се Бог не познаје само путем откровења, већ и путем природних сила људског разума. Ту је основа целокупног томизма. Управо је рационализам тај који не жели да зна за антиномичности у разуму сваког богопознања. Ватикански је сабор установио: „анатему сваком ко говори да једини и истинити Бог наш Творац и Господ не може да буде довољно тачно упознат кроз створене ствари природним светлом човековог разума."

Ово обеспокојавајуће утемељавање које осуђује фидеизам, које осуђује такве католичке мислиоце какав је Ж. де Местр, који је био ирационалиста, појачава у црквеном сазнању рационалистички натурализам, мишљење о Богу у рационално-натуралистичким категоријама. Тако се за обавезну признаје натуралистичка теологија.

Православном је сазнању такво постављање питања туђе и оно не познаје обавезност рационалне доктрине, слично томизму. Тај рационалистички натурализам јесте пород агностицизма и управљен је против сваког гносиса. Бог и тајна божанског живота до краја су неупознавани, али у природи, у стварању, могуће је рационално-натуралистичким начином добити доказ битија (опстанка) Божјег, могуће је природобогопознањем између вере и знања, религије и науке то дознати о Богу.

Та здушност између натприродног и природног поретка не проширује, већ сужава област гносиса, она је заснована на неверовању у могућност **просветлења разума,** у могућност **познања** духовног, **познања у Духу, познања богољудског.** Али, ако је могућ хришћански гносис, он то може да буде само као духовно, мистичко знање, а не као природно-рационално знање. На православном Истоку није се десила тако жестока мисаона градња каква је проистекла на католичанском Западу. Православни Исток није израдио тачну и затворену доктрину. Тиме је уједно Исток гностичнији од Запада, више верује у могућност мистичког гносиса, који се на Западу неретко представља јеретичким. Источни су учитељи Цркве од западних учитеља Цркве гностичнији. Хришћански гно-

сис пре може да се развије на духовном темељу православља него ли на духовном темељу католичанства. О томе сведоче руске религијско-философске тековине.

Хришћански агностицизам, који потпуно остаје и чак се појачава у католичанском рационализму, имао је свој смисао и своје оправдање. Али у хришћанству могу да наступе времена, кад би већ требао да се заврши, премда он делује опасно. Тај хришћански агностицизам заснива велики прагматизам незнања. Нужно је да се могућност познања и пријемчивост човека ограничи, како човек не би био оглувљен космичким громом и ослепљен космичким светлом. Ми смо заштићени дебелокожношћу, неосетљивошћу, одсуством средстава за примање онога што је за нас опасно, за шта духовно нисмо сазрели. Незнање такође може да буде заштита као и знање. Ако бисмо у свету могли да увидимо и сазнамо то што не видимо и не знамо, тада то не бисмо издржали, били бисмо растргнути стихијама света. Јасновиђење (видовитост) је опасно, оно је доступно тек неколицини и претпоставља велику духовну припремљеност. Човек не би издржао ако би видео ауру људи који га окружују. Али, могу да наступе времена када ће незнање постати опасније од знања, дебелокожаштво опасније од осетљиве свепријемчивости. Прагматистички смисао незнања може да изгуби своје значење. И тада ће прагматизам знања тражити своја права. Знање је нужно да би се заштитили од непријатељских сила света. Нужно је не само механичко знање природе, које нас наоружава техником, већ и знање унутрашњег живота космоса, унутрашњег устројства света.

За то знање човек би морао да буде духовно ојачан, дужан да поседује ум Христов, а не природни рационални ум, о којем говори Ватикански сабор, него ум просветљени. Тада човеку не прете опасности да буде растрзаван космичким стихијама, да падне под власт демона. Хришћански је гносис такав да се заснива на добијању Христовог ума, на богољудском познању у Христу и кроз Христа. И ми се надамо могућству таквог познања. Лажноименовани гносис могуће је победити само истинитим гносисом, гносисом Христовим. Томе нас уче хришћански мистици. Наступају времена када неопредељена наука више неће бити могућа, када ће наука бити или хришћанска или црномагијска.

У теософији постоји прави задатак, и парчад неких древних знања. Она је повезана с окултизмом. Окултизам није тек савремена мода, већ представља веома древно предање, које се провлачи кроз сву историју људског духа. У такозваним окултним наукама не стоји да је баш све надриученост. Постоји област окултног, постоји магија, као стварна сила у природном свету. И у човеку и у космосу постоје окултне, скривене силе, које наука још није проучила. И савремена наука током последњих деценија шири се према изучавању окултних појава у човеку и природи. Све се више шири област подсазнајног, коју су древни људи познавали, али која је закривена за ново човечанство. Наука почиње да у своју област уводи волшебне појаве које су дуго времена сматране остацима сујеверја и исходом надринаучности. Ди-Прел, представник научног окултизма, већ је одавно закључио, да наука неизбежно треба да се врати својим магијским истинама, да магија и јесте неизвесно природословље.[2] Појаве као што су телепатија, јасновиђење, животни магнетизам, сомнабулизам, материјализација, итд., чине предмете научног истраживања. Наука је принуђена да призна чињенице које је раније порицала. Друштво за душевна истраживања у Енглеској већ се одавно занима чињеницама такве врсте. Много значајног су у том смеру учинили психијатри и неуропатолози.[3] Званично је завладала тачка посматрања која је поставила непревазилазне границе знању и већ унапред опредељивала да оно што не може да буде добивено у провери, треба да се руши и изобличава због његовог догматског и сујеверног значаја. Ми сада признајемо безграничност опита и више не верујемо у затварања рационалистичког емпиризма. Искуствено смо се **затворили за примање** целог рода окултних појава природе, које су биле примане у ра-

² Види књигу Ди-Прела **Die Magic als Naturwissenschaft;** он је одлучно закључио да се наука родила из магије.

³ Нарочито у школи Фројда, Куа и Бодуена.

нијим временима, када сазнање није било тако пригушено рационалистичким ограничењима. Наука је принуђена да своје границе рашири до бесконачности и истражује све појаве, премда би се оне за њу показале неуобичајеним, окултним, штавише чудесним. Природа света и природа човека бесконачно је богатија силама него што то себи замишља научно сазнање раздобља просветитељства. Област предсазнатљивог коначно је ушла у подручја научних истраживања. А то подручје представља бездани извор. Све је људско твораштво повезано са предсазнатљивим. Развој науке у том правцу доказује много шта што се већ закључило у наслеђу окултних наука. Наука се родила из првобитне магије. Али, магија се није до краја растворила у науци. Она је имала и сопствену подељену линију развоја. Постоји не само магија дивљака, већ и магија цивилизованих људи. Та је линија била упоредна линији развитка науке. Само, наступа трен када се те упоредне линије сусрећу и опет се наука на свом врхунцу сједињује с магијом. Ми присуствујемо том процесу. Популарност окултних и теософских тековина само је његов претеча. Окултизам, као проширење области знања о свету и човеку, у почелу не противречи хришћанству, као што хришћанство уопште не противречи знању, науци. Он није јаче успротивљен него што су то физика или психологија. Али окултизам се начелно сукобљава с хришћанством и сваки пут када иступа са религиозним претензијама да собом одмени религију, када жели да собом замени хришћанство, изазива оштар одговор од стране хришћанског сазнања. Окултизам је, као религија, супротстављен хришћанству, он је религија обратна од хришћанске. Исто важи и за спиритизам, који може да буде научно истраживање, а може да буде и лажнорелигијски. Лажнорелигиозни окултизам од стране хришћанског сазнања доживљава исти отпор који је сусретало и учење старих гностика. Наше богопознање, наша христологија и наше разумевање човековог позива не могу да зависе од окултних знања. Окултна знања проучавају само скривене силе природе, али не решавају последња питања битија. Опасне стране окултизма који преступа своје границе, ми видимо у теософским посматрањима космичког живота. Теософија исеца човека и космос, разлаже сваку органску целосност и посматра труплост (леш) света. То није живо саогледавање и живо знање. Живот умире од додира теософа и окултиста, који настоје да познају последње тајне. Они виде комадић битија (суштаствовања), али им није дато да виде његове целосне ликове (идеје).

Теософија полаже право на веома широке синтезе, а њена је предност у ствари — аналитичност, анатомичност, она раздире живо ткање светског тела и тако га припрема. Томе одговара крајњи схематизам теософског учења. У тим схемама, које је нужно научити напамет, постоји језиво мртвило. Теософија даје схематичне цртеже трупла света, у којем је све разглобљено на саставне делове. Тајне слагања тих саставних делова у живо тело, у целовитост организма она не зна. Теософија није спој религије, философије и науке, већ њихова мешавина, у којој нема ни праве религије, ни праве философије, ни праве науке.

Окултизам у целини треба да се односи на подручје науке која проширује своја истраживања. Али религија ни у ком случају не може да зависи од њега. Истински хришћански гносис претпоставља утемељене религиозне почетке, он црпе своју силу из откровења духовног света и заиста сједињује побожност, мудрољубав и науку, не делећи веру у зависности од лажне науке, од лажнонаименованог знања. Сазнање личности може, а и дужно је, да буде раширено. И том раширеном, у себи ничућем сазнању личности одговараће и другачије разумевање природе. Она ће престати да се прихвата као крута и затворена. Уз то, заснивање космичности сазнања има своје опасне стране. Размицање личности до обима космоса може да доведе до брисања граница личности по космичкој бесконачности.

Хришћанско сазнање може да допусти само такав род космичког гносиса, у коме ће природа личности да остане јасна, непомућена, нерастворена у космичким стихијама. Загонетка гносиса двосекла је у хришћанском сазнању. Нераскривеност, запретаност гносиса у хришћанском сазнању даје предност лажнонаименованом гносису, рађа теософско учење, у којем се одељене истине лажно спајају. Али лажној теософији нужно је противстављати истинску хришћанску теософију.

Окултизам је у праву када у природи не види механизам већ хијерархију духова. Он је такође у праву када пориче природњаштво, затвореност и прекривеност нашег светског еона. Ипак, не постоје оштре границе које деле наш еон од онога што је било пре њега, што ће бити после њега и што се налази унутар њега. У зори светског живота природа још није била тако материјализована, тако отврдла, као у развитку до наших дана. Окултна предања говоре о тој преплављености света и у њој скривеним суштинама, које је наше религијско и научно сазнање заборавило. У почетку светског живота сазнање човека било је сањарско, сновидеће, маштовито. Том стању сазнања одговара одсуство оштрих граница између нашег и других светова. Отврдлост тварне природе у наше дане светована није последња истина о природи. Сада човека застрашује мртви механизам. Окултизам се креће лажним путевима у саогледавању живе, одухотворене природе, али он тачно поставља сам проблем. Филозофи природе и теософи раздобља ренесансе далеко су примереније прилазили тајнама природе него људи садашњи. Ј. Беме је разумевао тајну космоса, као ону која протиче у категоријама добра и зла, греха и искупљења, таме и светла, тј. у категоријама духовног живота. По том је путу ишао и Парацелзус, код кога је могуће наћи много дубоког. И за нас је умногоме нужно да се од њих учимо. Теософија и космологија Парацелзуса и Ј. Бемеа бескрајно су узвишеније од теософије. А. Безан и Р. Штајнера. Космос је могуће примати само као духовну целосраслост (организам). Нужно је увиђати дух у природи и природу у духу. У субјективном нужно је познати објективно, у духовном — материјално, у антропологичком — космичко. Космологија је увек била оснивана на прозрењу унутрашње једначине духа и природе, тј. разумевања природе као јављања духа.

Учење о Софији (Премудрости) у руској религиозној мисли и јесте један од покушаја да се хришћанство врати космичком сазнању, да се у Христу дâ места космологији и космософији. Софијанство има значење указивања, оно је покушај превладавања црквеног позитивизма. То је један од израза хришћанског платонизма, унедрење у црквено сазнање платоничког света идеја, платоничког учења о светској души, платоничког реализма (саме ствари), као противзаснивања номиналистичком изрођавању хришћанства. Сада је нужно да се призна да црквено сазнање у својим владајућим, званичним видовима не верује у реалност космоса, да свет гледа исто како га гледа позитивизам и да претпоставља моралистичко тумачење хришћанства. Тим сазнањем потпуно је прекривена космичка природа цркве, а видљива је само њена друштвена природа. Али, софијанство прихвата ликове, у којима загонетка космоса прети да коначно прогута ствар човека. Слобода и стваралачка дејственост човека ишчезавају у софијанском подухвату. Средишњи религиозни проблем наше епохе јесте увек проблем човека, а не софије и не космоса. Софиологија треба да буде повезана са антрополошким проблемом. И у томе велики учитељ може да буде Ј. Беме. Он за наше сазнање има већи значај него Платон. Учење о Софији Ј. Бемеа мање је пантеистичко, него учење о Софији руских православних софијанаца. Поновимо укратко то што је Беме већ рекао о учењу о Софији и сачинимо своје изводе.

Софија је Дјева човека, девственост (Virginität) човекова.[4] Софија је вечна девственост, а не вечна женственост. Човек-мушкоженски, када је у њему његова Дјева, када је он девствен, целомудрен, целостан. Падање човека мушкоженског јесте уклањање његове Дјеве од њега.

[4] Учење о Софији Ј. Бемеа разбацано је по његовим главним делима.

Дјева је одлетела на небо, на земљи се појавила жена која у материнству искупљује своју кривицу. Женска стихија вечно саблажњава и притиска измичућу целину мушке природе, с којом она стреми да се сједини, никада не добијајући задовољеност. Човек потпада под власт родовске стихије, потчињава се натуралној неопходности. Нестанак Дјеве је уједно и нестанак човекове слободе. Целосност, целомудреност јесте слобода. Природни, натурални свет није софијан, није девствен, у њему не царује премудра женска стихија. Али небеска Дјева поново улази у тај природни свет у лику Дјеве Марије и од ње се у Духу зачиње род новог Адама, у којем премудра девственост и свештено материнство треба да победи надмену женственост.

Поштовање Софије — Небеске Дјеве — повезује се с поштовањем Богомајке, Дјеве Марије. Од ње се рађа Бог и Човек, у којем се првенствено у историји природног света јавља превасходна девственост, превасходна целосност, тј. мушкоженскост људске природе. Душа је света женствена, она је пала, али у њој, као и у души човека, могуће је презасниваше девствености. Дјева Марија јавља девствено начело светској души. Космософија и јесте познавање девствености светске душе, тј. вечне лепоте светске душе. Софија је Лепота. Лепота је Небеска Дјева. Осветланост и преображење тварног природног света јесте јављање Лепоте. И када велика уметност прониче у лепоту космоса, иза спољашње наказности природног света оно сагледава девственост, софијност света, Божју идеју у њему. Софијност света повезана је са софијношћу, девственошћу човека. Савремено руско учење о Софији као да некако пориче да је човек средиште света, да је космос у њему, — то **није** мужевно учење, оно потчињава мужеван дух женственој души. Али, од софијности човека, тј. његове ослобођености од рђаве женствености, зависи да ли ће свет бити софијан или противсофијан. Задатак хришћанског гносиса је у заснивању идеалне равнотеже између теo-софије, космо-софије, и антропо-софије. Мистика, окултизам и религија саучествују у људском сазнању. Мистика — непосредно богоопштење, саогледање Бога и сједињење с Богом. Окултизам — општење са скривеним силама космоса и космички развитак. Религија — сређено односење човека према Богу и хијерархијски правилан пут богоопштења. Боље од других гностика, Ј. Беме сједињује у себи мистичке, окултне и религиозне моменте. Због тога се његов гносис највише приближава истинском хришћанском гносису, не гледајући на неке његове уклоне. Есотеризам и ексотеризам не искључују један дрогог, ексотеризам треба да се разуме из дубине есотеризма.

Теософија је религиозни синкретизам. Тековине таквог рода обично изничу у раздобљу религиозних криза и трагања. Одломци древних знања и окултних предања преплићу се са савременим сазнањем, са савременим натурализмом и рационализмом. Највише одбија уображеност теософије и антропософије, надувеност знањем, којег не поседују, потреба за посебним понашањем према њиховим књигама, које не личе другим књигама, вечно закључивање о томе да непосвећени ништа не могу да разумеју од теософских учења. Духовна настројеност теософа није хришћанска, у њој је лажна надвишеност и извештаченост. Она саблажњава братством људи и народа а да га не спроводи. Али, такве духовне тековине претходе силном религиозном светлу.

Превео са руског
Александар М. Петровић

■

Гнозис и психологија

Жил Квиспел

□

За време рата имали смо много времена; није се могло изаћи, јести, одупирати се а ни учествовати у јавном животу. Десило се да сам предавао грчки и латински у малом провинцијском граду у Холандији и да сам радио на својој дисертацији. Због тога сам морао да читам хришћанске оце из другог века и ловце на јерес какви су били Иренеј и Тертулијан. И тада, у том нарочитом стицају околности тог времена и у том моменту мога живота, открио сам да су јеретици били у праву. Поетска имагинација Валентинова, гностика из другог века, највећег гностика који је икад живео, оставила је посебно дубок и трајан утисак на мене. Остало је само неколико фрагмената из његових списа, али је извештаја о гледиштима његових ученика било тако много да је било право мучење покушати да се реконструише изворно учење самог учитеља. Ово сам радио од 1941. до 1945 — и после рата објавио сам један чланак о томе. Знате шта се дешава у таквим околностима? Млади сте и када положите јаје мислите да је то светско јаје, укратко, послао сам копију тог чланка Олдосу Хакслију у Калифорнију, Карлу Барту у Базел и Карлу Густаву Јунгу у Цирих. У то време био сам разочаран што прва двојица нису одговорили; сада сам, напротив, запањен тиме што ми је Јунг, у то време у седамдесет првој, већ славан, одговорио личним и охрабрујућим писмом. Ово је довело до позива на симпозијум у Аскони, Швајцарска, на једну од такозваних Еранос-конференција, које су Јунг и његови ученици имали обичај да посећују сваке године. Наравно, предавао сам о Валентину, Јунг је рекао неколико речи похвале и затим су ме сви заволели. То је било 1947.

Ускоро после тога проширила се вест да су у Египту пронађени гностички рукописи на коптском језику. Речено је да је међу њима било и такозвано **Јеванђеље истине** које су према једном црквеном оцу употребљавали валентинци. А било је још тога.

Једног је дана француски професор Анри-Шарл Пих, седећи у париској подземној железници, прелиставао преписе списâ из Наг Хамадија, које му је млади Француз Жан Дорес био дао. Његову пажњу привукао је почетак једног списа који је гласио: „Ово су тајне речи које је Живи Исус говорио а Дидима Јуда Тома записао."

У трену учинило му се да је то некад раније прочитао. Када се воз зауставио, отрчао је кући и узео једну књигу са полице. Било је тачно: чувени фрагменти Исусових изрека на грчком, нађени у Оксиринху 1897. и 1903, почињали су истим речима. Испоставило се да они припадају **Јеванђељу по Томи.** По први пут у историји избила је на видело, независно од Новог завета, збирка изрека нашег Господа. Пих је ово открио а није имао никаквих могућности да дође до рукописа. Писао ми је, ја сам писао Јунгу и његовом асистенту К. А. Мајеру. Зашто је било тако?

У то време читава збирка коптских списа, откривена 1945, и позната као Библиотека Наг Хамади, могла је бити објављена у потпуности. Директор установе „Египатске старине", француски свештеник Етјен Дриотон надгледао је цели подухват и дистрибуисао списе француским проучаваоцима. Почетак је већ био учињен: Жан Дорес и Пахор Лабиб приредили су и превели веома важан спис, **Апокриф Јованов,** који је био штампан у Националној штампарији у Паризу, који сам видео сопственим очима, али који никада није објављен. У Египту је избила револуција, Дриотон је морао да напусти земљу, Дорес више није могао да добије пасош, чак ни од своје владе, и ово драгоцено благо човечанства пало је у руке људи који заиста нису били заинтересовани за то. Законског власника већине ових рукописа убедили су да их донесе у Коптски музеј на експертизу, где су били конфисковани (из разлога који остаје непознат) и остављени у сандук, где сам их и нашао 1955. Нису успостављани никакви контакти са другим истраживачима; касније је чак било уговорено да највећи стручњаци, Пих и Валтер Тил, не учествују у издавању, такође из непознатих разлога. Ко-

лико су неки људи за ово мало марили очигледно је из чињенице да је читав досије о Наг Хамадију, са кореспонденцијом, нестао у Коптском музеју. Па ипак су стручњаци упорно молили власти да покрену поступак. Истакнути проучаваоци са Харварда, међу њима Артур Дарби Нок, писали су Мустафи Амру, Дриотоновом наследнику, не снебивајући се да додају како они сами не знају коптски. У овим околностима Јунг и Мајер су пружили непроцењиву услугу нестрпљивим изучаваоцима гностицизма. Јунг је размотрио шта би могао да учини и дошао до закључка да би он требао да помогне у томе да се ови рукописи ставе на располагање стручним проучаваоцима који су већ и сувише дуго чекали (његовим речима: „den zuständigen Gelehrten zur Verfügung gestellt werden sollten"). Стога се један кодекс који је напустио Египат морао набавити и после објављивања, под условом да се други рукописи ослободе за озбиљно проучавање, вратити египатској влади. Тако сам ја, 10. маја 1955, добавио Јунгов Кодекс. Замислите шта то значи проучаваоцу који студира Валентина током целог рата и после тога долази до целог рукописа са пет аутентичних и потпуно нових списа Валентинових и његове школе. Није ли то Божје дело?

Године 1955. странице Јунговог Кодекса које су недостајале биле су нађене у Коптском музеју и начињен је договор који је прихваћен на састанку међународног комитета у Каиру 1956: (1) Јунгов Кодекс се мора вратити у Египат, а један међународни одбор стручњака треба да објави све списе из Наг Хамадија; (2) издаће их издавачка кућа **Брил** из Лајдена (а не Француски институт из Каира); (3) Фондација Раск Ерстед финансираће фотографско издање рукописâ; (4) Фондација Болинген из Њујорка платиће све трошкове одбора, укључујући путовања неких египатских чланова у Париз. Наравно, сви заинтересовани потписали су споразум по коме би само чланови одбора имали приступ рукописима. Овај свечани завет је прекршен и у Немачкој су објављена пиратска издања.

Тада је и опадање класичних студија такође постало очигледно. Сви ови списи били су преведени са коптског на грчки. Знање грчког је обавеза за сваког ко хоће да проучава ове документе, макар и само зато што се толико много грчких речи још увек јавља у тексту. Што се тиче грчког, начињене су грешке и ова пиратска издања су ужасна. У овим текстовима Божја супруга, женски симбол целине, понекад се назива Метро-патор, Мајкаотац, зато што уједињује мушки и женски принцип. Ово изузетно дубоко сликовито излагање потпуно је затамњено неисказивим преводом: „Деда" („Дека је сада на небу"). Штавише, ови приређивачи су се показали и сувише чедним за гнозу; они су **mḗtra** преводили са „мајка" **a physis** са „природа", док у овом контексту то значи „материца".

Чак и они који су са коптског исправно превели нису поправили текст, него су само штампали рукописе. Међутим, од давнина постоји техника издавања. Прво њено правило је да се текст мора установити по избору прерађивача, који је заснован на доступним рукописима, али са нужним претпостављањима и редиговањима, чији се преглед даје у критичком апарату испод текста. Морам да кажем да је свега неколико издања потпуно мањкаво у овом смислу. Стога је Антоан Гијомон са Колеж д Франс из Париза с правом пожуривао UNESCO да објави фотографско издање. Ова је жеља коначно била остварена. Штавише, можемо веровати да ће се наши амерички пријатељи, под надахњујућим вођством Џејмса Робинсона, побринути да се у будућим издањима правилно поступа са коптским, грчким као и са техником издавања. Само ће се тада остварити Јунгова жеља да се ови текстови ставе на располагање свим квалификованим проучаваоцима.

Који је био разлог да је Јунг, тада већ стар човек, слутио важност овог открића, док су толики истакнути теолози и филозофи у то време омаловажавали перенијалну религију гнозе као „нихилизам" и „метафизички антисемитизам"? Било је то

зато што је Јунг као неко ко не припада том кругу заиста читао фрагменте ове заборављене вере и дубоко био свестан колико је важно да се она проучи. 1902. године он је написао своју докторску дисертацију „О психологији такозваних окултних појава": у њој је интерпретирао маштарије једног медијума, који је био нико други до његова нећака Хели Прајсверк и исправно их назвао гностичким. Па ипак су младост и менталитет пацијента искључивали могућност да је он познавао извештаје антијеретичких Црквених Отаца. Отуда се јавља закључак да гноза несвесно живи у души чак и савремене жене.

Већ је у то доба Јунг био на правом трагу, а излазеће сунце „Religionsgeschichtliche Schule" помогло му је да настави у добром правцу. Немачком теологијом је у то време доминирала политичка теологија Ричла и Харнака, који су били против Рима, мистицизма и пиетизма, а сви за Лутера, оправдана вером у нацију. Јунг, сумњичави син свештеника, већ је као студент био отворени противник Ричла.

Напротив, људи као што су Херман Узенер, Албрехт Битерих и Вилхелм Бусет волели су народну религију, мистерије, синкретизам и гнозу. Они су открили да је Бог веома често био искушаван као Жена, Мајка Земља, да се „поновно рађање" налази и у хеленистичким култовима с почетка наше ере, итд. Дитерих је чак написао књигу о космичком Богу добра и зла, који је представљен као ратни заповедник са главом петла и вијугавим ногама и називан Абраксас. Они су истраживали оно што су назвали „die Grundformen religiösen Denkens", основни склопови (или архетипови) религијског мишљења. Јунг је познавао ову литературу. Треба приметити да су у то време већ извршена проучавања символа за које се сматрало да су типично аријевски, односно индо-германски. А други су већ поделили човечанство на класе са различитим склоповима мишљења. Насупрот овоме, људи као Дитерих пронашли су основне облике религијског символизма који су карактеристични за сва људска бића. Импликације њиховог рада потпуно су слободарске и хуманистичке.

Док је радио у једном азилу, Јунгу је једног дана неки пацијент рекао да сунце има реп, који узрокује ветар. Касније је у Дитериховој књизи, **Eine Mithraliturgie,** прочитао да један древни магијски папирус садржи исто гледиште. Халуцинације лудог чиновника из Цириха показале су се сличним са гностичким знањем. Ова чињеница довела је Јунга до претпоставке да наше колективно несвесно садржи основне склопове које је он назвао архетиповима.

Јунг је проучавао тада доступну гностичку литературу, нарочито после раскида са Фројдом, и гностици су му били једини пријатељи. Чак је направио и гностичку слику која је одражавала стање његовог духа. Бујица Ероса почиње са тамним Абраксасом, створитељем света противречне природе и одводи до фигуре младића унутар крилатог јајета, који се зове Фанес и који символише поновно рођење и право Ја. У исто време написао је гностички апокриф **Седам проповеди мртвима Базилида из Александрије,** у коме проглашава новог Бога с оне стране добра и зла, названог Абраксас. Немачки писац Херман Хесе преузео је ове идеје у својој књизи **Демијан.** Упечатљива слика индивидуације, млада птица која се пробија напоље из љуске јајета, у ствари долази од Јунга. Тако је у Европи читава генерација у гностичком символу пронашла израз својих најдубљих аспирација. Као што је Фред Хејнз приметио, Јунг је обновио и девитализовао гностицизам у Европи после првог светског рата. Јунг је заиста мислио да је присност са гностичком имагинацијом и гностичким искуствима помогла неукорењеном модерном човеку да реши своје психолошке проблеме. Полазећи од властитих искустава и њихових паралела у древном знању, Јунг је за време свог дугог живота покушавао да докаже да се ови склопови налазе у свим религијама и да опет искрсавају у сновима модерног човека. Он је архетипове схватио као језик самог живота, као универзалне символе

свих људи и свих времена. Он је открио смисао у бесмислу и мислио је да у души може да опази једну уграђену тенденцију ка само-реализацији — процес индивидуације.

Када човек дође до себе, он је, по Јунгу, на првом месту суочен са својом сенком недостатка; затим почиње да истражује своју женску страну, **anima,** често праћену мудрим старцем, који инкарнира кумулативну мудрост човечанства, док се Ја појављује у сновима и визијама, симболисано дететом или квадратом, наговештавајући исцељење раздора између разума и инстинкта. Сви ови архетипови налазе се, или су се већ онда налазили, у гностичким текстовима: демијург као сенка, Софија као **anima,** Симон Магус као мудри старац, логос као дете, **tetraktys,** односно фундаментални еони, као **quaternio.**

Није требало дуго па да проучаваоци гнозе схвате да су ова теорија и ова терминологија корисна оруђа при интерпретирању гностичких текстова. Посебно је Анри-Шарл Пих, учитељ Симон Вејл, касније професор на Сорбони и Колеж д Франс, наглашавао да је средиште сваког гностичког мита човек, а не Бог. Конфузне и збуњујуће слике монструозних и страшних бића требало би, према Пиху, објаснити помоћу категорије човека у потрази за самим собом. Откриће Ја срж је и гностицизма и манихејизма. Чак је и пре Наг Хамадија овај психолошки прилаз већ био нужна допуна чисто историјском, односно недословно егзистенцијалистичком интерпретирању гнозе који су преовлађивали у другим круговима. Нема сумње да је психологија уопште од велике помоћи, и да је она једна помоћна наука за историју, која иначе нагиње томе да постане сувопарна и педантна. И још одређеније, испало је да је, када је откривено **Јеванђеље истине,** јунговски прилаз гностицизму, иначе оцрњен као призор који потреса душу, који су измислили декадентни психолози и ташти проучаваоци јеврејског мистицизма, сасвим адекватан. Јер тада је свакоме постало јасно да је гноза једно искуство потакнуто живим и дубоким емоцијама, да је гноза, укратко, митски израз искуства Ја.

Ово је стање несвесног човека без гнозе:

> Тако су људи, што се тиче Оца, Њега Кога нису видели, били у незнању. Када им (ово незнање) потиче страх и збуњеност, када их оставља несигурним и колебљивим, подељеним и расцепљеним на комаде, има мого таштих обмана и празних и апсурдних измишљотина које их муче, као спаваче који су жртве ноћних мора. Неко лети а да не зна где, или остаје на истом месту када настоји да иде напред, у тежњи за неким а да не зна за ким. Неко је у борби, неко задаје ударце, неко их прима. Или неко пада са велике висине или лети кроз ваздух а да нема крила. Други пут то је као да неко среће смрт на рукама невидљивог убице, а да га нико не гони. Или то изгледа као да неко убија своје суседе: руке су му огрезле у крви. Све до трена када се они који су прошли све ово не пробуде. Онда они не виде ништа, они који су прошли кроз све ово, јер су сви ти снови били ... ништа. Тако су они одбацили своје незнање далеко од себе, као и сан који они сматрају ничим.

А ево како човек открива своје несвесно Ја:

> Стога је онај који зна биће одозго. Када је позван, он чује; он одговара; он се управља на Ономе Који га зове и окреће се Њему; он схвата како је позван. Поседовањем гнозе, он испуњава вољу Онога Који га зове и тежи да учини оно што Га задовољава. Он прима починак. Он који тачно поседује знање зна одакле долази и куда иде. Он разуме као неко ко се ослобађа и буди из опијености у којој је живео и враћа се себи.

Какво је то било задовољство посетити Јунга у његовој усамљеној кули на обали језера, где је сам спремао јело, и читати ове и сличне одломке из новооткривеног кодекса који ће се по њему назвати Кодекс Јунг. Прича се да је једном приликом рекао: „Цео свој живот сам изучавао и радио на томе да пронађем ове ствари, а њих су људи већ познавали." И истина је да је Кодекс Јунг најбоља потврда јунговске интерпретације гнозе. С друге стране, јунговска психологија нам омогућава да разумемо да гностичка имагинација ни-

је бесмислена нити да је само историјски феномен, него да је стално повратна у историји — у манихејизму, у средњовековном катаризму, у теозофији Јакоба Бемеа и у поезији Вилијема Блејка — зато што је дубоко укорењена у души човека.

Тако је јунговска психологија већ имала значајан утицај на истраживање гностике. Израз Ја употребљавају практично сви; увид да гноза у последњој анализи изражава уједињеност свесног ега и несвесног Ја широко је прихваћен; нико, чак ни најватренији егзистенцијалиста, не може порећи да је Јунг од помоћи у препознавању стварног значења мита.

Али изгледа да проучаваоци гнозе нису приметили да су међу јунговцима формулисана одређена нова гледишта која су релевантна за наше поље. Наиме, појам синхроницитета. Пошто овај развој није опште познат, треба дати неколико примера с овим у вези.

Адолф Портман је чувени биолог и уважени хуманиста, који је сваке године предавао на Еранос-конференцијама, које су се одржавале у Аскони, у италијанској Швајцарској. Он је увек импровизовао, али, наравно, и припремао своја излагања. Једном је имао на уму да своје предавање заврши причом о богомољки, не само зато што је то било важно за његове предавачке циљеве, него и зато што је добро звучало у високопарном излагању. Баш када је хтео да начне своју тему и када се некако осетио дирнут дивним именом инсекта, Gottesanbeterin, кроз отворен прозор сале за предавања улете богомољка, начини нуминозан и оминозан круг око професорове главе, затим се спусти на пулт испод лампе која је бацала светлост на предавачеве белешке, тако да су два огромна тамна крила, руке човека који моли, била управљена на белом зиду иза Портмана.

Наравно, пука коинциденција, и било би богохулно и магијски претпоставити да је предавачево стање духа изазвало инсекта. Таква узрочна веза апсолутно је немогућа. Али истина је да је чувеном биологу требало неколико недеља да пронађе богомољку у италијанској Швајцарској. У ствари, он ту никада није видео ниједну, иако је долазио сваке године. У сваком случају, значајно је да се богомољка појавила у тренутку када је, изговарајући инсекту име, човек био емоционално повезан с њим. Таква догађања Јунг назива „синхроницитетом".

Под старе дане Јунг је био фасциниран симболиком рибе. Он је сматрао да човечанство у наше доба прелази из периода дуализма, обележеног сазвежђем Риба, у дуги период уједињења, означеног Водолијом. Ово што следи записао је он у своју бележницу 1. априла 1949:

> Данас је петак. За ручак смо јели рибу. Неко је направио првоаприлску шалу у вези с рибом. Ујутро сам био забележио један натпис. Est homo totus medius piscis ab imo. После подне некадашњи пацијент ми је показао неке веома упечатљиве слике риба које је насликао. Увече ми је показао вез са рибама чудовиштима. У рано јутро бивша пацијенткиња саопштава сан у коме она стоји на морској плажи а **велика риба** лежи на њеним стопалима.

Када је неколико месеци касније ово поново писао, испред своје куће на обали језера нашао је рибу дугачку једну стопу. Свакако има нечег сумњивог у овоме.[1] Ове коинциденције попримају религијске димензије када се сетимо да је риба симбол Христа. **Ichthus** у грчком стоји уместо: Исус Христ Син Бога Спаситељ. Али цела прича постаје необјашњива после објављивања **Јеванђеља по Томи** нађеног у Наг Хамадију. Ту налазимо веома чудну параболу која се приписује Исусу:

> И он рече: Човек је као мудри рибар, који баца своју мрежу у море. Он је извлачи из мора пуну мале рибе: међу њима он нађе **огромну** и добру рибу, тај мудри рибар, он пусти у море сву малу рибу. Одабрао је велику рибу без жаљења.

Упоредо ово са сном модерног човека, записаним много пре објављивања **Јеванђеља по Томи:**

> Дошао сам на обалу широке реке. Испрва нисам могао да видим много, само воду, земљу и стену. Бацио сам лист са мојим белешкама у воду и осетио да сам нешто вратио води. Одмах потом у рукама сам имао штап за пецање. Сео сам на стену и почео да пецам. И даље не видим ништа

[1] На енглеском се риба каже — **fish**, а сумњиво — **fishy.** Очито је у питању игра речи која се не може адекватно превести на српскохрватски. — Прим. прев.

осим воде, земље и стене. Одједном устадох и узнемирих се: **велика риба** се упецала. Имала је сребрни трбух и златна леђа. Када сам извукао рибу на обалу цео пејзаж је био осветљен.

Овај сан треба да се интерпретира помоћу само-реализације. Без знања о томе, тај човек се узнемирио, то је манифестација из најдубљег Ја, самог центра његове личности: он се развија у добром правцу, а то није могуће без религијског искуства. Али оно што је важно у овоме јесте да је спољашњи свет очигледно у пуној симпатији са нашим унутрашњим осећањима, без икаквих узрочних повезаности. Очито је да је рационалистички приказ стварности једностран: принципе времена, простора и узрочности треба допунити принципом синхроницитета. А то значи да су и апсурдни свет несвеног који је унутра и апсурдни бесмисао света који је споља прожети мистериозним и да изазивају страхопоштовање. Старомодни људи би то назвали руком Божјом.

За време свог дугог живота Јунг је прикупљао такве приче смисленог бесмисла. И изгледа да се синхронистички догађаји заиста дешавају веома често у животу лекара. Али он се никада није усудио да објави своја гледишта, све док му један Американац, Џ. Б. Рајн, компликованим статистичким и упечатљивим рачунима није доказао да је у праву. А чак и тада је Јунг нашао храбрости да обзнани своје погледе тек када је његов пријатељ Паули, добитник Нобелове награде за теоријску физику, пристао да објави студију о механизованости наше слике света у истој књизи. Преглед својих погледа дао је Јунг у Аскони 1951, на истом месту и исте године када је одлучено да се добави коптски гностички кодекс.

Не може се ни замислити какав је утисак ово предавање оставило на његове следбенике. Чак је и Јунг сам изгледао сасвим ослобођен и неуобичајено добро расположен. Целог живота је претурао по колективно несвесном, али сада је направио продор од душе ка космосу. Просто је сијао када ми је рекао: „Es geht um die Erfahrung der Fülle des Seins"; ради се о искуству испуњености, **плерома,** бића.

Другом приликом ми је рекао да појам пројекције сада треба у потпуности ревидирати. До тог тренутка Јунг је једноставно преузео од Фројда наивно и нефилозофско гледање на пројекцију, по коме човек само пројектује своје илузије на стрпљиво платно вечности. Фројд га је са своје стране позајмио од Фојербаха, а оно се већ налази у латинској поеми Лукреција. То решење је толико једноставно да не може бити истинито.

Међутим, управо су главни Јунгови сарадници били ти који су извукли консеквенце из „синхроницитета" и који су коренито модификовали стари поглед на пројекцију. Међу онима који су били присутни на конференцији у Аскони 1951, где је Јунг увео у живот своју теорију „синхроницитета", Ерих Нојман, познати аутор **Порекла свести** и **Велике мајке,** био је најдубље дирнут. Он се вратио у земљу обећану његовим очевима, али се није могао споразумети с Богом свога народа. Ерих Нојман је био добар у души али је имао немилосрдан ум. Његова логика била је исто тако прозаична и праволинијска као и извесна берлинска авенија звана „Kurfürstendam": свет је пројекција, твоја жена је пројекција, сусед је пројекција, Бог је пројекција. А сада је Јунг напустио ограничења психе и у космосу нашао кореспонденције пуне значења које су имале смисла и изгледала да носе поруку. Ово је направило пустош у Ериховим погледима. А можда је имао и предосећање своје пререне смрти која је уследила ускоро после тога. Постао је отворенији за стварност и дисциплиновао је маштарије свога разума. Са великим емоционалним олакшањем он је фасцинираној публици 1952. рекао да изван психе постоји „поље Ја", које је створило и управљало светом и психом, и манифестује се егу у облику Ја. А ово Ја у човеку јесте слика створитеља. Ерих Нојман је нашао мир са собом, са светом и са Богом.

К. А. Мајер, Јунгов асистент и наследник, исти онај који је толико много учинио да се Кодекс набави, отишао је другим путем. Он је увек имао своје сумње о вул-

гарном појму пројекције и посебну тежњу је усмерио на ерос, специфично јунговску тему још од раскида с Фројдом, изазваног различитим схватањем либида. У ствари, од самог почетка Јунг га је замишљао у смислу који је био много шири од пуко сексуалног, као животну енергију која може узимати различите облике. И Јунг је много пре рата увидео да су се његове идеје о том предмету слагале са орфичким и неоплатоничким знањем о еросу.

Мајер је појачо ову теорију. У својој књизи **Личност,** четвртом тому системског дела о психологији, он ерос схвата као више него личну снагу, као ток љубави који је принцип целовитости који креативно помирује све супротности и напетости. У њој Мајер тврди да се слаже с једним од највећих људи италијанске ренесансе, што није антиципација прагматизма и позитивизма него, у ствари, откриће и оживљење јеврејске гнозе. Мајер опширно наводи **Дијалоге о љубави** Леона Ебреа, португалског лекара који је живео у Италији и који је своје нејеврејске пријатеље подучавао о кабализму и андрогином Адаму. Овај је човек писао о кругу љубави који настаје у Богу, прожима универзум и спушта се у материју и Хаос, али се у људском еросу враћа своме извору. Мајер се слаже и додаје: „Ова ренесансно-платоничка сликовитост води нас далеко од душе у космос, а ипак ово радије не бисмо звали простом пројекцијом, већ аутентичним симболом.“ И очито, овај симбол показује истину о стварности. Симболичко, имагинативно мишљење може бити истинито. Леон Ебрео, који је пронашао овај кључни симбол, био је у праву.

Увек сам се питао како то да су Јевреји они који нам показују истину слике. У нашем веку Анри Бергсон је био тај који нас је упозорио на то да је разум користан инструмент за прављење оруђа и машина и аутомобила, али да дискурзивно, интелектуално расуђивање није нити довољно нити смишљено да открије истину: он је мислио да се истина може захватити само интуицијом и изразити само поетским сликама. Ернст Касирер, веома утицајан у Сједињеним Државама, разликује се од њега по томе што он у односу на имагинативне, митолошке симболе преферира математичке, концептуалне симболе; али он је одомаћио неуобичајену истину да и интелект и интуиција производе симболе. Он је мит свакако узимао веома озбиљно. У овој општој перспективи европског јудаизма Волфганг Паули сигурно није био изузетак од правила, али је цела разлика била у томе што је он био нуклеарни физичар и, друго, што је био темељно упознат с јунговском психологијом.

Какав је то био човек!

Ћелав, дебео ироничан, са избуљеним очима. Већ као студент често је посећивао ноћне клубове, затим је учио, спавао цело јутро и око поднева долазио на семинар. Типични становник престонице, рођен у Бечу 1900, свима познат као човек Паули ембарга, човек који је око себе стварао неприлике. Он и његови пријатељи Нилс Бор и Вернер Хајзенберг су очеви, оснивачи наше модерне слике света и нашег атомског доба. И овај човек је био страсно заинтересован за све религијско и гностичко. Са великом пажњом је могао да слуша предавање о **memoria** код Св. Августина. А када је 15. новембра 1953. објављено откриће Кодекса Јунг и он је био у публици. Никада нећу заборавити шта ми је тада рекао: „Ова негативна теологија, то је оно што нам треба. Као што је рекао Шопенхауер, Он не може бити личност, јер не би могао да издржи патњу човечанства. То је то, Непознати Бог Гнозе.“

Њега су ове ствари занимале зато што је разлика између концептуалног, аналитичког, дискурзивног и магијског, симболичког, митског мишљења за њега био узнемирујући проблем. У својој књизи о Кеплеру из 1952. он је изучавао прелаз од ранијег магијско-симболичког описа природе ка модерном, квантитативном, математичком опису природе. Представник ранијег органског гледишта је алхемичар Роберт Флад (1547—1637), представник каснијег је Исак Њутн. Кеплер (1571—1630) је негде између. Наравно, Паули не пориче да је овај развитак био нужан. Али он жали што је у току ове еволуције изгубљен осећај целине. И подвлачи да аналитички, кван-

титативни прилаз није једини истинит метод, него тражи да он буде допуњен симболичким интуитивним мишљењем. Њутн је био у праву, али и Флад такође.

Паули каже:

> Модерна квантна физика поново наглашава фактор нереда феноменâ путем мерења, а модерна психологија поново искоришћава симболичке слике као грубу грађу (нарочито оне које су настале спонтано у сновима и маштањима) да би препознала процесе у колективној („објективној") психи. Тако физика и психологија за модерног човека поново рефлектују стари контраст између квантитативног и квалитативног. Међутим, од времена Кеплера и Флага могућност премошћавања ових антитетичких полова постала је ближа. С једне стране, идеја комплементарности у модерној физици показала нам је, на нови синтетички начин, да је противречност у примени старих супротних концепција (као што су честица и талас) само привидна; с друге стране, употребљивост старих алхемијских идеја у Јунговој психологији указује на дубље јединство психичких и физичких појава. Нама, за разлику од Кеплера и Флада, као једина прихватљива тачка гледања изгледа она која **обе** стране стварности — квантитативну и квалитативну, физичку и психичку — препознаје као међусобно компатибилне, и као она која их може симултано обгрлити... Општа жеља за већим сједињавањем нашег погледа на свет веома је, међу научницима посебно, појачана чињеницом да, иако сада имамо природне науке, више немамо потпуну научну слику света. Од открића кванта дејства, физика је постепено била присиљена да се одрекне свог гордог тврђења да је у стању да, у принципу, схвати **цео** свет. Сама ова околност, међутим, као исправка раније једностраности, могла би да садржи клицу напретка ка јединственој концепцији читавог космоса у чему су природне науке само један део. (В. Паули, „Утицај архетипских идеја на Кеплерове теорије", **The Interpretation of Nature and Psyche,** Лондон, 1955, с. 207—208. и 209).

Када разматрам ове Паулијеве теорије мислим да је дозвољено да његове погледе сумирам следећом параболом: Аутентични симбол је као стаклено окно, модни излог у неком од великих градова. Понекад се у њему огледа ваша властита слика, понекад вам даје увид у оно што је изложено иза стакла. То све зависи од ваше властите тачке гледања.

У новооткривеним списима из Наг Хамадија стално се и изнова каже да су свет и човек пројекције. Прва Идеја, Божја Мудрост, гледа на Хаос који је испод, а у прастарим водама огледа се њена сеновита слика: то је демијург који уређује неорганизовану материју. Тако све настаје из пројекционе делатности велике богиње Барбело. Чак се и данас ово исто може наћи међу мандејцима, јединим гностицима на овом свету који се могу похвалити непрекинутим континуитетом у односу на древне гностике; према њима, Свети Дух (Руха д'Кводша) ствара змаја, Светлост (Ур, од јеврејског ôr=светло) из црне воде Хаоса. Према другој верзији, на заповест Бога („Живот") небески господар мерења, Абатур, гледа надоле у ту црну воду; у истом трену обликује се његова слика у црној води, обликује се демијург, Габријел односно Птахил, и пење се у гранични појас (врло близу небу, близу области светла).

Или се, опет, ова света Мајкаотац открива демонским моћима овог света помоћу блиставе слике у примордијалним водама: онда ови архонти, владари, стварају „голема", робота, материјално тело човека, Адама, према тој слици. И тако је, на неки начин, човек такође пројекција богиње Барбело.

Ако бисмо могли да установимо порекло ове фасцинантне и ужасне поетике, онда ће многорасправљано порекло гностицизма бити откривено. А ја мислим да је то могуће, само ако ми дозволите да кажем неколико прича које можда знате, али можда не тачно:

1. Постојао је предивни младић у Грчкој, именом Нарцис, који је презирао љубав и на тој начин увредио бога Ероса. Једног дана он се заљуби у своју сопствену слику, која се огледала у води када је погледао доле. Видео је свој eidolon, своју рефлексију, како лебди на води. Због тога је он ишчезао или се, према другој предаји, удавио. Прича иде за тим да покаже како лепота тела није стварна. Ако сте обузети тиме, ви сте као овај човек, који је хтео да ухвати своју властиту рефлекси-

ју на води, заронио у дубину и удавио се. Тако ваша душа зарања у понор где слепи живите с феноменима Пакла. Или, опет, у другој верзији: Кажу да је Нарцис, када је гледао у воду, видео своју властиту сенку, заљубио се у њу, скочио у воду да је загрли и тако се утопио. **Ово није истина** (уп. **Апокриф Јованов:** „не како је Мојсије рекао"). Јер он се није удавио у води, него је схватио привремену и пролазну природу свога материјалног тела, наиме живота у телу, што је најосновнији eidolon стварне душе. Жудећи да то обгрли, он се заљубио у живот у складу с том сликом. Он је потонуо и удавио се зато што је то изопачило његову властиту душу и стварно достојан живот. Зато пословица каже: „Бој се и властите сенке". Ова прича вас учи да се плашите склоности да цените неважне ствари као највише, зато што то човека води губитку душе и поништењу праве гнозе о стварности.

2. Млади бог Дионис постављен је на трон чим је био рођен у пећини на острву Криту. Али титанска чудовишта, која су хтела да убију дете, дала су му огледало да одврате његову пажњу; и док је дете зурило у огледало и било очарано властитом сликом, титани га растргнуше на комаде и прождраше га. Само је срце бога спасено. То значи да је Дионис када је видео свој eidolon, своју рефлексију у огледалу, био на неки начин удвостручен, да је нестао у огледалу и да је на тај начин распрострт по универзуму. Али Аполон га је скупио и вратио у горњи духовни свет; заиста је спасао Диониса. Према орфичким мудрацима, ово значи да је светска душа подељена и раширена кроз материју. Али светски дух остаје неподељен и чист од сваког контакта са материјом.

3. О овој дистинкцији између душе и њене слике, eidolona, која је у додиру с материјом, постоји још једна прича. Каже се да је Хелена побегла с Парисом и да је била узрок рата између Грка и Тројанаца. Али није истина да је Хелена икада била у Троји: она је остала у Египту, а Грци и Тројанци су се борили само око њене идоле, „лутке" која је подсећала на њу. Питагорејци кажу да се ово односи на душу која се није исправно инкарнирала у телу, него има контакт с њим посредством свог eidolon, свог нижег дела, право речено, своје слике која се огледала у огледалу или води, али овде с намером да се укаже на фино и астрално тело.

Управо су по угледу на ове приче најстарији гностици који су нам познати, Симон Маг из Самарије и његови следбеници, говорили да је трагична судбина божанске Мудрости, која је злостављана непријатељским силама и коначно спасена од распростирања, била симболизована митом о Хелени Тројанској и њеном eidolon. Мислим да и ово баца неочекивану светлост на порекло гностицизма.

Али важније је да су ови митови дали гностицима могућност да пруже ново и оригинално решење спорном проблему. Они су знали да постоји тако нешто као што је пројекција. У ствари, пројекција је буквални и адекватни превод гностичког техничког израза probolé. Али се они нису сложили с тим да је Бог пројекција човека. Напротив, они су својим имагинативним мишљењем изражавали уверење да су свет и човек пројекција Бога.

То све зависи од тога да ли се слажете с тим да прозор може имати двоструку функцију: из одређеног угла у њему видите себе, из другог угла можете гледати кроз њега и видети стварност и истину. За људе из старине огледало је тајновитије него за нас. У њему можете видети властиту рефлексију. Али када га употребљавате за „катоптромантију", тј. за магијско прорицање, онда се богови показују у огледалу и у њему се може сагледати будућност. Огледало може бити магијско огледало које на својој бронзаној површини нејасно одражава обрисе лица а ипак дозвољава увид у непознату димензију која ће се касније видети јасно. „Тако сад видимо као кроз стакло у загонетки, а онда ћемо лицем ка лицу, оком ка оку", каже Павле у I посланици Коринћанима, гл. 13.

Мислим да је ово исправна дефиниција истинитости имагинативног мишљења како су је обелоданили гностички симболи. Свет и човек су пројекција Бога. **А довр-**

шење историјског процеса састоји се у овоме: човек и универзум су обновљени и враћени у своје божанско порекло. То је вечни живот; то је Краљевство Божје. Ово је свакако плаузибилна, смела и провокативна хипотеза која се тиче природе и циља психе, универзума и коначне стварности.

Превео са енглеског
Душан Ђорђевић Милеуснић

Изазов гностичке мисли за филозофију, алхемију и литературу

Карстен Колпе

Посвећено Хансу Јонасу за његов седамдесет пети рођендан са дубоким поштовањем.

Будући да нисам оригиналан и инвентиван филозоф као Ханс Јонас морао сам да изађем ван спецификација филозофског приступа како бих обухватио две додатне теме: алхемију и литературу. Иако филозофија остаје мој примарни интерес и због хронологије и због стварног значаја, укључивање ове друге две теме служи заједничком циљу: развијању weltgeschichte (светске повести) гностицизма. Истраживања источних, западних па чак и етничких традиција резултирала су тиме што су оне исправно препознате као оне које доприносе универзалном историјском склопу историје гностицизма и саме гнозе. Духовна историја — која није историја самог гностицизма него његов пратилац — јавља се изван њих. То је историја изазова и одзива, која је у извесном погледу значанија за наше модерно само-разумевање од гностицизма у најужем смислу. Као такви, њени доприноси не би требало само да се запамте него и да се позитивно нагласе.

Изазов не долази увек од неког спољашњег извора; он се може појавити и изнутра. У овом последњем случају, друштво, заједница, начин мишљења или веровања, могу се тако отуђити од себе, да се резултат, помоћу термина силе и динамике, може упоредити са оном ситуацијом у којој изазов долази споља. Зато више волим да говорим о гностичкој мисли него о гностицизму, јер би, на основу финалног документа скупа у Месини (1966), гностицизам требало да буде јасно дефинисан, ограничен покрет, ма где да су откривени његови извори. Међутим, израз „гностичка мисао“ може се употребити да означи не само главни елемент у мишљењу гностицизма него и отуђујући елемент који се јавља унутар традиције која изворно није гностичка, који поседује само-изазов и захтева само-одговор.

Разликовање између мишљења које одражава унутрашњи процес само-отуђења и мишљења које се брани од страног изазова не предлажем у сваком случају. Од-

зив у сваком појединoм случају — на основу његове тенденције и садржаја — испуњава исту основну функцију и мање или више монистички почива унутар себе. Ова чињеница ослобађа нас задатка да расправљамо о пореклу гностичке мисли и гностицизма. Ослобађа нас тим више што решење тог историјског проблема скоро неизбежно укључује дијалектику две могућности: то је, с једне стране, појава покрета, дух, односно тенденција, која се негде догађа а затим се шири и врши утицаје; с друге стране, то је унутрашња метаморфоза делова дате религије или филозофије у гностичку религију, односно филозофију. Сведочанство о овој дијалектици видимо у контраверзи око тога да ли је сам гностицизам филозофија[1], односно да ли, у процесу делимичног одбацивања и делимичног прихватања оријенталне митологије, филозофија постаје гностичка.

Сложена тема ,,гноза и филозофија" уобичајено се може обрађивати на четири начина:

(a) „Гноза" се може посматрати као филозофија по себи на основу свог сазнајног елемента. Овде се историја коју ми имамо у виду може проширити тако да у себе укључи теозофске секте из јужне Француске (бискуп Софроније из Безијеа, модерни албижани), хармонизујуће гледиште о јединству науке, уметности и религије у луциферској теозофији Рудолфа Штајнера, а исто тако и ново остварење мистериозофије и магијског карактера живота како се то може наћи код немачког палеонтолога Едгара Дакеа.

(b) Гносеолошки елемент који мора да превазиђе космички дуализам у недвосмисленим гностичким системима делује и у монистичким системима као хомеопатски фактор који помаже да се јеврејски и хришћански гностицизам одбране од оних формулација које су требале да постану јеретичке. Ово је фундаментална основа истински конструктивне религијске филозофије, тј. основа која конструише систем мишљења који би теоријски ухармонизовао такозване интелектуалне и религијске елементе (чак и ако таква религија никада није емпиријски постојала), насупрот филозофији која претпоставља неку емпиријску религију и истражује је у складу са одређеним принципима аналитичког, односно синтетичког расуђивања. Пионири у овој области су велики Александрињани, можда већ Филон (зависно од дефиниције гнозе), а сигурно Клемент и Ориген. Последњи представници овог гледишта били би, између осталих, неки руски филозофи из деветнаестог века, од Ивана В. Киријевског до Димитрија С. Мерешковског.

(c) ,,Гноза" се може интерпретирати као да је она сваки појединни момент у оном типу метафизике у којој бог и свет, дух и материја, апсолутно и коначно, морају бити помирени, и у којој се ток света мора разумети као след момената у којима се апсолутни дух објективизује и себе посредује себи. Унутар овог ширег схватања гнозе спадају систем св. Августина, схоластика средњег века све до седамнаестог столећа; онај аспект теологије реформације који жели да рационално објасни Библију, да идеално докаже догме теологије и да се на искључив и антиномичан начин ослања на милост и спољашње спасење; теозофија Бемеа; филозофија природе Шелинга; доктринска теологија Шлајермахера; филозофија религије Хегела. Историју овог типа метафизике написао је Фердинанд Кристијан Баур.

(d) Четврти начин бављења нашим предметом представљен је у теоријама сазнања и перцепције у којима се, уопштено говорећи, слично препознаје сличним. Овај прилаз понекад је извор мистичке или појмовне идентификације субјекта и субјекта, односно субјекта и објекта. Овде наводимо монистички аспект историје платонизма укључујући неоплатонизам, чији дуалистички аспект припада првој од наших категорија а представљен је у другој и трећој. Он се завршава са Кантовом критичком филозофијом и модерном математиком, али такође укључује и Гетеа. Недавно га је Ернст Касирер отелотворио у изванредном излагању проблема сазнања у модерном добу.

[1] По овом гледишту, гностицизам су створили људи који су желели да створе апостолско учење о вери и хришћанску теологију. Због ових су људи „неизбежно постојале секте, уопште не због размирица и љубави према свађи, него зато што је неколико учених људи покушало да (дубље) разуме хришћанска учења" (Ориген, **Cels.** 3.12)

Оно што смо овде представили јесу, наравно, само четири идеална типа; они се лако могу и друкчије схватити, односно њихови елементи могу се овде-онде рекатегоризовати. Међутим, значај ове четири категорије за наше циљеве јесте у ономе што им је заједничко: оне не представљају одзиве на изазове гностичке мисли у строгом смислу. Оне су пре наставци гностичке гнозе, односно синопсиси који зависе од истраживачеве примене других одређења фидеистичког или онтолошког препознавања. У овим случајевима могуће је идентификовати гностички изазов; али степен интроспекције који се овде захтева уништио би могућност његовог разликовања од било ког субјективног интелектуалног мотива. Ове категорије се ипак морају установити не само због јавности него и да би нам разни мислиоци били ближи када их поново сретнемо у другом делу овог чланка.

Идентификација стварног изазова захтева налажење мотива који није само унутрашње субјективан него дозвољава и екстраполацију. Критички аналитичар мишљења мора доказивати само то; историчар може пронаћи додатне разлоге који му дозвољавају да говори о стварној основи која омогућава екстраполацију. Постоје два почетка weltgeschichte гнозе, који се, вероватно не случајно, јављају у отприлике исто време у Грчкој и у Индији. У контексту наше расправе, они тачно одговарају тези коју ми износимо: можемо говорити о орфичком и упанишадском аспекту у оквиру грчког и индијског мишљења, или можемо говорити о орфичком и упанишадском покрету који су споља утицали на грчку и индијску филозофију. За наше намере ова алтернатива може остати нерешена. Али забележићемо орфичке и упанишадске изазове и одабирајући пратити историју њихових одзива до данашњих веома разилазећих позиција.

Постоје грчки текстови из четвртог и петог века пре Христа, обично названи орфички — иако се они често могу екстраполирати само из Питагориног и Емпедокловог мишљења — који скоро формирају прави гностички сценарио: душа у затвору тела;[2] демоничка душа у изгнанству, бачена у свет следствено грешци, и обучена у „страно рухо од меса“; божанска **synergia** (садејство) душе; њено путовање кроз неколико тела; дуалистичка уздржљивост; коначна реинтеграција међу богове или у Бога самог. Осим тога, постоји не само паралела него можда и припрема за гностичке феномене у паразитском ставу према савременом религијском миљеу. Овде имам на уму потајну употребу псеудоепиграфије у литератури; склоност ка стварању фантастичних и комплексних космогонијских и теогонијских спекулација;[3] одржавање коегзистенције филозофских и магијских тенденција, ингениозне симболике и митолошких неодређености, духовне дубине и шарлатанства; присутност елитистичке и езотеричке осетљивости с једне стране, и скиталачки живот у анархијским заједницама које су заинтересоване за откровења, прочишћења и чудеса, с друге.

Овај тип вероватне грчке претпоставке може се проширити тако да укључи оно што разликује Прометеја и способности које је он дао, од других грчких богова и мудрости коју су они дали. Прометеј је супарник највишег бога. Пошто има особине демијурга-преваранта, он ствара опсеном и обманом, односно изнова усмерава процес стварања, разметљиво и надмено тврдећи да пука полуистина коју он поседује има карактер самостварања. Он успоставља одређене — често непријатне аспекте живота, цивилизације и људског усуда, тј. смрти. Он може бити агресиван и ласциван, као творац човека он може скренути процес стварања са тока који је замислио Зевс, обликујући у човеку унутрашњу противречност која се састоји у томе што се он, иако је обликован по слици, богова разликује од њих по томе што има грозну душу. На исти начин, он може створити жену како би казнио човека. Његово прављење вредних ствари може се изопачити у веома опасне дарове. Његови дарови вештине, наде и разборитости амбивалентни су — он се чак може разметати тиме да је

[2] Fr. 8 и 238, pp. 80f. Kern.
[3] Cf. Kern, index III sub **Erebos, Nyx, Chaos, Okeanos,** etc.

[4] Cf. Aeschylus, **Pr.** 250, 442—506; према U. Bianchi, „Problème" 164—68.
[5] Cf. J. Bollack, **Empédocle,** 1. 153 n. 6; 155 n. 3, n. 6; 284 n. 4; 289 n. 1; 2. 53 fr. 110; 3/1. 64; 147f.; 154 n. 1; 183—86; 3/2. 576—85.

нада слепа; али ништа не може променити чињеницу да је он тај који од човека прави homo fabera.[4]

Овде постоје очигледне паралеле са гностичким демијургом, посебно са оним под именом Јалдабоат, кога сада — боље него од Иренеја, Оригена и списа **Pistis Sofia** — познајемо из спискâ: **Апокриф Јованов, Хипостаза архоната, О пореклу света, Друга расправа о Сету** и **Трообличнa Протеноја** (да не спомињемо многа нова упућивања на Скаласа). Јалдабоат се хвалише да нема бога изван њега. Он се може окарактерисати само као психичко (не ноетичко) биће, кога покреће завист, плаховитост и жудња за моћи; он је предводник не само културе света него и космоса као целине на темељу његовог несавршеног чина стварања, чија је судбина одређена звездама. Неки гностици иду даље него што су Грци икад чинили с Прометејем и називају Јалдабоата „проклетим богом".

Иако су могли постојати историјски односи између орфизма и гностицизма, Прометеја и Јалдабоата, тиме што не разматрамо питања порекла овде се можемо ограничити на привлачне структуралне сличности. Ако би требало да има нечег вишег од тога, аксиоми полигенетичког објашњења испуњавају се чињеницом да не постоје очигледна укрштања орфичке и прометејске традиције. Интересантно је, међутим, да Хиполит, оптужујући Маркиона за плагирање Емпедокла, интепретира махниту лудост Несклада (Neikos) као демијурга. Код овог првог, демонична душа је веровала и стога је изгнана далеко од блаженог и бачена међу космичке елементе који је мрзе и гурају између себе. Хиполит примећује сличности између Несклада и демијурга, који обликује душе чупајући их из изворног Једног и потапајући их у океан, тј. у воде нижег света. Можда овде орфичко и гностичко-демијуршко становиште нису исправно анализирани и разлучени;[5] али наш извор је био у стању да, барем, утврди да су они једно.

Да би сада дошли до питања изазова, емпедокловска, питогорејска и платоновска филозофија могу се поново размотрити како би видели да ли и у ком степену оне одражавају орфичко и (у неким случајевима) прометејско мишљење, мада је ово још очигледније у нефилозофској литератури. Ако нашу пажњу ограничимо на класичну старину, наше истраживање би најбоље започело са једне тачке гледишта која је негде између следећа два екстрема интерпретације. На једном крају спектра налази се гледиште Виламовиц-Мелендорфа који је, у свом огромном познавању грчке литературе, свуда јасно видео присуство орфичких тонова, иако је он до детаља разјаснио сведочанства и на основу тога порекао постојање орфизма у смислу покрета. На другом крају су британски и амерички класичари који су у току неколико генерација радили на плодотворном међуделовању филологије и антропологије. Њихови зачетници су Јохан Јакоб Бахофен и Џејмс Џ. Фрејзер. Но ми овде не намеравамо да испитујемо њихову слику јасно одређеног и раширеног орфизма — иако би се ово могло урадити екстраполацијама из грчке филозофске литературе; нити намеравамо неки аналоган потхват с обзиром на хришћански гностицизам и филозофију Црквених Отаца. Ми радије желимо да установимо једну модерну аналогију.

Добро је познато да Ерик Фегелин и Ернст Топич употребљавају појам гнозе како би критиковали разне погледе на свет и идеологије. Они као гностичко означавају све што је криво за огрешење о уређеност бића. Дефиниција овог последњег појма трајно је формулисана у току последње две хиљаде година у „медитеранском" мишљењу и делању; то јест, његови садржаји исцрпљују се платонским и аристотеловским мишљењем као и јеврејско-хришћанском традицијом, која је и сама најстабилнија у синтези са платонизмом и аристотелизмом. Сагласно са оним што је изван ових традиција, опсег онога што је гностичко предвидиво је велик. Фегелин доказује постојање гностичког језгра у хришћанској јереси (укључујући реформацију и пуританизам), у политичким покретима какви су комунизам и нацизам, и у

[6] **Taittiriya Upanishad,** 3. 1, 5.
[7] **Brihadâranyaka Upanischad,** 1. 4, 7.

филозофским школама какве су либерализам, егзистенцијализам и психоанализа. Топич налази гностичко, тј. преднаучно порекло нарочито у Хегеловој телеолошкој концепцији историје; у марксизму он налази секуларизовање гностичког мита о спасењу у дијалектичком процесу губљења и задобијања човека.

Ми смо овде заинтересовани да покушамо да анулирамо насиље које се наноси појму гнозе. Као што смо видели, гноза барем структурално има неке везе са другим изазовима, и они нам могу помоћи да идентификујемо могуће поводе онога што је постулирано као безвремени, тј. вечни ред бића. На пример, пуританизам и психоанализа више су орфички, комунизам и марксизам имају особину прометејског, нацизам нагиње јалдабоатском, и можда су само хегелизам и егзистенцијализам гностички у изричито различитом, мада јасно одрживом, смислу.

У односу на ове идентификације, Фегелинова и Топичева одбрана имају смисла без обзира да ли су њихове формулације атрактивне или не. Као што показују друге филозофије, алхемија и литература, могући су и прогресивнији одзиви. Али не уважавајући ову чињеницу, Фегелинове и Топичеве формулације занимљиве су утолико што припадају оном типу који се може дефинисати нашом намераваном аналогијом. Први, повезујући своју цењену ученост за кристијанизовану онтологију, одговара својим противницима и супарницима као што су то Црквени Оци радили валентинцима, офитима и следбеницима Маркиона, и као што је Плотин одговарао нуменијанцима. Топич, из перспективе неопозитивистичке теорије науке, одговара стремљењем ка циљу који се састоји у повлачењу отуђења баш као што би и прометејска разборитост, која је пука пракса и спретност, према Платоновом **Протагори** (327d), требала да буде замењена вишим даром политичке мудрости која је дата на подстрек Зевса.

Вратимо се сада индијском изазову. Усредсређујући се на појмове brahman и âtman, кратко ћемо се подсетити добро познатог развоја од Ригведе преко Брахмана до Упанишада. У Ригведи brahman је мистичка моћ која свет светога чини делатним. У Брахманама он се јавља као неперсонални кореспондент персоналног Праџапати; њих двоје заједно конституишу универзум. У Упанишадама, међутим, brahman је постао стваралачки и последњи темељ бића.

> Оно, заиста, из чега су ствари рођене, оно по чему, када су рођене, живе, оно у шта при нестајању улазе — оно је жудња разума. То је Брахма... Брахма је разум (vijnana, разликовна индивидуална свест). Јер, заиста, права бића су ту рођена из разума, када се роде живе по разуму, када нестају улазе у разум.[6]

Âtman, у Ригведи „дах", односно „живот", у Упанишадама је дошао до тога да буде личност, односно душа као фундаментална основа функције чулâ.

> Њега (âtman) не виде, јер је непотпун у појединачном. Када дише назива се дахом, када говори речју, кад гледа оком, кад слуша увом, кад размишља разумом. А то су само имена његових дела. Онај који га слави у појединачном не познаје га: јер он је непотпун у појединачном. Треба славити âtman и тада све ово постаје једно.[7]

Теорија brahman-âtman може се још разумети као мисаона линија за коју се тврди да иде од Самхита и Брахмана — чије делове још увек сачињавају многе Упанишаде — до касних Сутри. Ова мисаона нит карактерише се одступањем од жртвовања и новим тумачењем бића на које више није утицало жртвовање. Друкчије, она се може посматрати као да је утемељена у покрету тада насељаваног Истока, покрету који окружује дворско племство које је реаговало против ритуалних претензија свемоћних брамана. Ма како да је, када је једном заиста установљена, теорија brahman-âtman била је изазов који је остао конструктивни чинилац не само кроз историју индијске филозофије, него је то, као што ћемо видети, била и за Запад.

У чувеном шестом поглављу Чандогја Упанишаде, човек назван Удалака Аруни, подучава свог сина Шветакетуа о бићу

[8] **Chândogya Upanishad,** поглавље 6, 8. 7, 9. 4, 10.3, 11.3, 12.3, 13.3, 14.3, 15.3, 16, 3.

(sat). То је танана неопажљива супстанца — тј. у поду дрвета или у сланој води — највише божанство, суштина универзума, истина, ја. Оно је објашњено у девет низова размишљања, и сваки пут последња реченица гласи: „Оно што је најфинија суштина — овај цели свет има то као своју душу. То је стварност (satya). То је Âtman (душа). То си ти, Шветакету."[8] Ведантисти су практиковали и објашњавали ваљаност и функцију става **tat twam asi,** проглашавајући га једном од „Великих изрека" њихове филозофије. Tat значи појединачно стварни, чисто духовни brahman; twam је индивидуална душа. Изрека делује као нека инвокација, позив. Када се исправно чује, она изазива буђење из сна незнања, буђење до свести да човек није ништа друго него brahman.

Ово је упадљиво слично западним гностичким формулама идентитета. На другим упанишадским местима говори се о свету и човеку као тами и смрти и, отуда, као о потпуним супротностима brahman-u и atman-u који пребивају унутар њих. Постајући свестан идентитета brahman-âtman, човек бива позван из таме и вођен светлости и бесмртности. Међутим, треба приметити могућу дистинкцију између ове источне филозофије и западног гностицизма. Уопштено говорећи, сам гностички спаситељ открива у првој особи прави идентитет за којим се после трага. Пренето у језик Упанишада, гностички спаситељ би рекао: „Ја сам âtman (ти) и ти си ја (brahman)." Ово изгледа да подразумева снажнију концепцију спољашњег откровења него што је она у ствари присутна у Упанишадама где tat twam asi више смера ка сазнајном монизму и служи само као интелектуална функција само-спасавања.

Филозофија tat twam asi била је део персијског превода Упанишада који је начинио Дара Шикох 1657. године. Предмет овог покушаја био је утемељавање његовог мистичког и пантеистичког хуманизма, који је служио као основа за његово спајање хиндуизма и ислама. Резултат је био књига **Oupnek'hat,** коју је Абрахам Хијасинт Анкетил-Диперон донео из Индије и превео на латински (објављено 1801—1802). Његов превод постао је покретачка искра која је испунила Артура Шопенхауера одушевљењем за индијско мишљење.

Шопенхауер је дао главни филозофски одговор изазову индијске гностичке мисли и послужио као подстрекач неких каснијих веома важних одговора. Он, међутим, није схватио upnek' hat као потпуно хиндуистички; напротив, он га је спојио са песимистичким аспектима будизма са којима се упознао другим путевима. Усмерен против Хегела и њему сличних, Шопенхауер је тврдио да је овај свет најгори од свих могућих светова и да је он, штавише, само представа коју је субјект који представља закључио и која је отуда зависна од њега. У овој тачки његово мишљење је конвергирало са будистичким универзалним mâyâ илузионизмом, учењем које је утицало на хиндуизам као и на филозофију Шамкаре (седми или осми век). Шопенхауеров одговор човековој потреби за спасењем од лошег и варљивог света био је двострук: човек мора достићи просветљење упанишадског tat twam asi; такође се мора упустити у метафизички лет из света (Шопенхауерово западњачко разумевање нирване).

У овом контексту не би требало да пропустимо да поменемо немачког композитора Вагнера за кога је, онолико колико су он и његови пријатељи били упознати с индијским стварима, нирвана била нека врста херојске угашености. Ово разумевање доста често просијава кроз његову интерпретацију германских сага; он је чак планирао да компонује оперу **Јина** („Победник") при чему је мислио не на Махâвиру него на Гаутаму Буду. Шопенхауер и Вагнер постали су веома значајни за Ничеа и, заједно с њим, за Томаса Мана, који није — као многи други из доба романтизма — видео само конвергенције међу одређеним хиндуистичким и будистичким школама, него је препознао њихове нити и у немачком идеализму.

Као представник немачког идеализма Шопенхауер је одговорио изазову tat twam asi на начин који је показао његов превасходни интерес за етичку димензију егзистенције. За њега tat није био духовни brahman, него метафизичка воља. Постигнуће универзалног Једног овим етичким идентификовањем служило је као прототип било које само-идентификације са „било ким другим“, и отуда било теоријско утемељење етике самилости. Начело „neminem laede“ („никога повредити“) било је неизбежна последица воље за животом којом се нужно успоставља патња створењâ.

Овде је, међутим, Шопенхауер заменио свој вољни монизам сазнајним монизмом ведантиста који су протерали сву вољу и сво делање из правог домена онога што је истинско биће. Али зачудо, Шопенхауерова гледишта касније су интегрисана у индијски став путем два развојна одговора на његово мишљење. Један од њих дошао је од немачког филозофа Паула Дојсена а други од неких модерних хиндуиста.

Дојсен, колико истински индолог толико и ученик и ватрени поштовалац Шопенхауера, покушао је да верификује интерпретацију филозофије tat twam asi овог последњег, пошто је мислио да је она прикладан мост између метафизике Веданта-школе и етике хришћанства. Бал Гангадар Тилик, који је слушао Дојсенова предавања у Бомбају, фебруара 1893, и Свами Вивекананда, који је посетио Дојсена у Килу, септембра 1896, увели су ову нову псеудо-ведантску етику у неохиндуизам. Даље су је развијали Посланство Рамакришне, С. Радакришнан, па чак и Махатма Ганди у чијем се начелу ahimsa Шопенхауерово „neminem-laede“ поново појављује.[9]

Иако овај важни развитак припада много ширем контексту — неохиндуистичким теоријама о једнакости свих религија, о dharma, о заједници у међуделовању са европским филозофијама и идеологијама — тешко да може бити убедљивијег сведочанства о степену до ког одговори и накнадни одговори упућени источним гностичким изазовима одговарају онима који су упућени западним изазовима.

Да бих појаснио и проширио нашу тезу, волео бих сада да уведем често заборављени изазов с којим је гностичка мисао суочавала алхемију, иако наше бављење овим предметом овде можда неће бити исправно у погледу важности њеног утицаја филозофије и литературе. Да будем тачнији, алхемија, у широко одређеном смислу, није била онај ентитет који је већ био изложен овом изазову, напротив, то је био резултат промене коју је одређено проучавање природе претрпело привременом гностизацијом.

Ово проучавање природе суделовало је у наслеђу магијско-хемијске технологије древног Оријента. Започевши око 200. године пре Христа са Болом са Менда, алхемија је настала у хеленистичком Египту и од тада је скоро хиљаду година представљана непрекидним низом аутора по целој медитеранској области. Они су желели да открију и потврде тајне и чудесне моћи, суштине и окултне особине свих објеката у сфери органске и неорганске природе. Друго, они су тежили да, на основу ових суштина, схвате и објасне смењивање симпатије и антипатије у различитим областима природе.

Такозвана physika литература била је резултат овог настојања. Ови списи се у начелу карактеришу недостатком разликовања између „мртвих“ и „живих“ ствари. Људи, животиње и биљке с једне стране, минерали и метали у земљи и на звездама с друге, прожети су истим мистериозним симпатетичким и антипатетичким моћима. Ове моћи су у исто време биле функције душâ и имале су исту супстанцу, без обзира да ли су утицале на људска или метална тела. Душа по супстанци није била различита од других тела, него само тања. Анахронично изражено у каснолатинском преводу Аристотеловог израза prote hyle, унутар универзалне материје налазила се prima materia и она је, као таква, била заједничка, посебно металима. Материја је у суштини свуда била једна; свет је био

[9] Према П. Хакеру.

јединствен а не дуалистички расточен. Суштина материје није била у композицији одређених елемената или атома, него у боји. Разликовањем између различитих боја могле би се разлучити различите форме материје. Према томе, веровало се да би неко, ако би успео да промени ову особину, на пример пребојењем метала и самим тим његове prima materia, трансмутирао један метал у неки други метал.

Постоје две претпоставке о алхемији које су се развиле из овог више архаичног схватања природе и из симболике боје. Уверење да се земља мора магијски осветити кад јој се отргну њени метали развило се у учење да материја пати и да мора да се врати у ново стање. Симболика бојâ развила се у хијерархију у којој је црно симболисало смрт, бело живот, жуто даље обнављање, а сјајнозлатно бесмртност. Алхемичар је убијао материју враћајући је у њено пређашње црно стање које је било способно за све трансмутације. Затим ју је обојио бело и жуто, тј. трансмутирао је преко сребра до сировог злата и коначно оплеменио до сијајућег злата.

Чињеница да је за алхемичара први ступањ смрт, да други и трећи изазивају и извршавају васкрснуће, а да је четврти спасење, указује да су две претпоставке које смо горе поменули у складу са настанком дуалистичког гностичког погледа на свет. Овде се по трећи пут суочавамо са дијалектичким феноменом да је гностичка мисао изгледа настала у оквиру традиције и да је у исто време утицала на њу споља. Унутар спиритуализованог магијског погледа на свет који је, попут херметизма, остао монистички све до у доба ренесансе, грчка једнобитност космичко-телурске и људске душе подељена је на две битне сфере. Виша од ових сфера, упркос односу њене суштине са суштином ниже сфере, ипак је апсолутно трансцендентна и божанска. Питање: да ли је патња материје коју ово гледиште подразумева пројекција дубоко осећане патње индивидуалне душе, односно да ли се неваљаност света искушавала тако универзално да се постојање светске душе, чија је егзистенција била неоспорна, унутар антикосмичког дуализма није могло друкчије схватити него као трпљење по самој њеној природи, јесте питање историјске психологије. Ово друго је вероватније а такође и смисленије у односу на повезаности између песимистичког погледа на свет и астрологије која је познавала седам злих планета. Зрачење седам метала — злата, сребра, гвожђа, електрума, калаја, бакра, олова — са седам планета — Сунца, Месеца, Марса, Меркура, Јупитера, Венере, Сатурна — могло се алегоријски објаснити као да се односи на трансмутацију метала, било да је окренуто на добру било на лошу страну. Отуда се у вештачком језику алхемије имена планета, имена метала и етичко-психолошки појмови могу међусобно символички замењивати.

Дијалектички феномен настајања, који је анализиран горе, постаје конкретан код јеврејских хришћана из другог и трећег века наше ере. Имамо нека њихова имена, која су вероватно била псеудоними: Марија, Клеопатра, Кратес, Теофил, Агатодемон и нека друга. Људи који су били иза ових имена можда су били природословци, физиолози или лекари који су бранили магијско-хемијску технологију од гностичког кварења развијањем симболичких појмова укључених у језик упутстава. Они су, такође, можда били људи који су се осећали или заведеним или преобраћеним од стране гностицизма и који су променили гностичко уверење да се спасење састоји у томе што страно небеско биће спасава себе у космичкој и људској души, у макрокосмосу и микрокосмосу, све до антропоцентричне извесности могућности самоспасења. Ово је управо тачка у којој настаје алхемија у ужем смислу. Уверење у јединство света поново долази у центар пажње; спаситељ са оног света више се не може задобити само усрдном молбом; напротив, посредством нечије властите душе он је на располагању некоме у свету; prima materia се искушава као она која је везана за универзалну материју тако чврсто и непоколебљиво да је помоћу универзалне могуће деловати на првобитну материју, посебно на метале од којих се

состоје земља и звезде. Алхемичар није задовољан спасењем своје властите и светске душе. Поновним рађањем властите душе он смера узроковање поновног рађања металâ. Због овог циља он употребљава преузету магијско-хемијску технологију што је више могуће, говорећи о свом властитом телу као о дестилационом апарату и обрнуто. Читајући нарочито грчке алхемичаре како их је приредио Бертло, али исто тако и арапске средњовековне и ренесансне настављаче, постајемо свесни да алхемичар установљује фасцинантну лингвистичку психолошку, металуршку и астролошку амфибологију.

Изванредна тумачења алхемије са становишта историје религије како их је изложио Елијаде, и Јунгова тумачења са психолошке тачке гледишта могу се допунити примедбом да алхемија као таква има смисла као одговор на гностички изазов. Нека ми буде допуштено да додам мишљење Ернста Блоха који је закључио да алхемија није основа само за космичку и личну него и за политичку слободу. На пример, Томазо Кампанела једнострано упућује на компоненту астрологије, чинећи је основном науком у свом **Civitas Solis** (1623), који би постао тоталитаран ако би био спроведен против неједнакости његовог времена. Међутим, у Моровој **Utopia** (1516), у којој се тврди да је алхемија основна наука, Plumbei, тј. они који су већ развили олово (=дух), бивају способни да конституишу друштво у коме човек може живети у слободи у складу са властитим способностима.

Било би погрешно литературу приписати исте хеуристичке принципе који су у случају филозофије, односно алхемије, могли помоћи да се установи онај тип одговора који тражимо. Пре би требало да погледамо списе у којима се искуство пропасти — које се може упоредити са оним касне антике — спровело до свог логичног закључка пре него до преураног успостављања вредности. У широком низу литерарних дела која испуњавају овај критеријум, могу се издвојити четири велика романа као они који имају наклоности за гнозу и који су више одговор него накнадни ефекат. У односу на један од ових експлицитно је речено да се у њему изразило наше столеће. Овај коментар исто је тако ваљан и за остала три.

Читајући **À la recherche du temps perdu (У потрази за изгубљеним временом)** (1913—1927) Марсела Пруста, морамо се упитати, ко је довољно осетљив да препозна и искуси ситуацију и околности у којима се догађаји прошлости једноставно не памте него се буквално доносе у садашњост? Оно што већину људи спречава да ову осетљивост одржи живом, чак и кад је сâм живот у питању, јесте еротички страх. Овај еротички страх јесте страх од тога да се буде преварен слашћу екстазе живим и строгим поређењима између прошлог искуства љубавника и онога што је садашње. Међутим, ко год не научи да подноси овај бол биће отворен за завођење и злоупотребу. Онај ко може допустити да се прошлост заврши у њему и да разреши своје старо ја остаће господар свог времена и неће пренапрегнути себе. Онај ко бежи у прошло време или негде другде пред њим, хоће. Зар није ово аналогно искуству времена у касној антици? То искуство било је амбивалентно. У тачки где се дешава кратак спој са претходним испољавањем чудесног, искушавајуће ја или може да буде разнето на комаде или се може мистички смирити тачно на тој тачки.

Постоје одломци према којима је „поново доживљавање прошлог тренутка оно што је значајно, а не сам тај тренутак“.[10] На овим местима поновног доживљавања, која узоркују „обнављање и ослобађање, прошлост и садашњост срећу се са таквим осећајем стварности да је Прусту било тешко да тачно зна у чему је живео“.[11] Ове реченице звуче као секуларизована верзија сусрета између трансцендентног ја, представљеног у спаситељу прошлости, и овосветског ја које је затечено позивом тог спаситеља. Оно што се у тим данима схватало као бесмртност за Пруста је ослобођење од времена. Пошто је у гностицизму конкретан човек деперсонализован тиме што је генерализован у тип личности

[10] R. C. Zaehner, **Mysticism 56,** незнатно измењено.
[11] **Ibid.**, незнатно измењено.

[12] **Ibid.**
[13] **Ibid.**, n. 2. Одломак је из Proust, **À la recherche,** 3.871, (овде је коришћен превод Ж. Живојновића).
[14] Zaehner, 57.

који, будући пао, постаје један у свим индивидуама, понекад „уопште није јасно да ли је сам Пруст онај који искушава оне блажене тренутке или је то неко друго биће које га повремено замењује.“[12]

> Уистину (пише Пруст), биће које је сада у мени осећало тај утисак осећало га је по ономе што му је било заједничко у једноме давном дану и сада, у ономе што је у њему било ванвременско, било је то једно биће које се јављало само кад је, по таквој једној истоветности садашњости и прошлости, могло да се нађе у јединој средини у којој је оно могло да живи, да ужива у суштини ствари, то јест изван времена. То је објашњавало зашто је моје неспокојство у погледу смрти престало у часу кад сам несвесно препознао укус магдаленице, пошто је у томе тренутку оно биће које сам тада био било једно ванземаљско биће, па према томе и равнодушно за мене у будућности. То биће увек ми се јављало, испољавало, само изван акције, изван непосредног уживања, кад год сам по каквој чудесној сличности измакао садашњици.[13]

Слично древном гностику који је открио да унутар његове животне душе лежи уснуло више ја, Пруст је могао да „разликује два ,ја', — једно обично, свакодневно ја које је на неки начин гурнуто у страну за време ових кратких тренутака екстазе, и друго, ,ја' које он назива ,cet être', ово биће, стварно ја које иначе изгледа мртво, али које се рађа у овим необјашњивим појављивањима бесконачног“.[14]

> Оно биће што је васкрсло у мени кад сам, с тако устрепталим осећајем среће, зачуо звук заједнички у исти мах и кашики кад куцне у тањир и чекићу кад удари у точак, кад сам осетио под ногама неравнину плочника у дворишту Германтових као и у крстионици Св. Марка, итд., то биће храни се само суштином ствари, у њој само налази себи хране, насладе. Оно вене при посматрању садашњости, у којој чула не могу ту суштину да му прибаве, а и при посматрању прошлости, кад му је интелигенција сасушује, као и у очекивању будућности, коју воља гради од одломака садашњости и прошлости којима одузима још понешто од њихове стварности тиме што од њих задржава само оно што одговара корисној сврси, уско људској, коју им приписује. Али нека неки звук, неки мирис, који смо већ чули или удисали некад, опет зачујемо или удахнемо, у исти мах и у садашњости и у прошлости, стварне али не и актуелне, идеалне али не и апстрактне, и сместа буде ослобођена стална, но обично скривена суштина ствари, и наше истинско ја, које нам се каткад чинило већ одавно мртво, али није то било сасвим, буди се, оживљава, примивши ту небеску храну што му се пружа. Један тренутак ослобођен временског поретка поново је у нама створио, да бисмо га осетили, човека ослобођеног временског поретка. А за њега схватамо што се поуздаје у своју радост, чак иако се не чини да прости укус магдаленице логички садржи те радости, схватамо што реч „смрт” за њега нема смисла; пошто се налази изван времена, чега би се у будућности могао бојати?[15]

[15] **Ibid.**, n. 1 Одломак је из Proust, 3.872— 73, (превод Ж. Живојновић).

Прустова секуларизована гностичка искуства показују како мора да се понаша свет који, с једне стране, мора да одустане од једноставног тражења свог наслеђа, и који, с друге стране, налази да је у њему присутна прошлост која је лишена сваког смисла и разума.

Између многобројних интерпретација **Ulysses (Улис)** Џемса Џојса, историчару религије највише се свиђа она која више или мање смешта Џојса заједно са алегоризацијама Хомера које су вршили стоици и неоплатоничари, хришћански апологети, гностици, Црквени Оци и хуманисти. Но ова линија је испрекидана, јер се Џојс разилази од ње па чак иде и даље од свих својих „претходника“. Постоји управо једна аналогија и она доводи велики роман међу теме којима се ми овде бавимо. Апологети и Црквени Оци схватили су Одисејева путовања као алегорију лутајуће, угрожене, заведене душе у смислу католичке гнозе као оне која је супротстављена дуалистичкој. Исто тако, Џојс од лутања Леополда Блума кроз Даблин тог једног дана, Четвртка, 16. јуна 1904. ствара, доказ проналажења слатког испуњења живота у свакодневном искуству насупрот гностичкој и хришћанској божанскости душе која је онострана. Отуда се тако различите ствари као што су **Одисеја** и еухаристија морају заједно пародирати. У ствари, обе пародије су преплетене; оваква испреплетаност добро је позната читаоцу гностичких текстова. С једне стране, ту је пародија на **Одисеју,** од епизоде Телемаха (на ку-

ли, осам сати ујутро) до епизоде Пенелопе (у кревету, два сата ноћу). С друге стране, ту је пародија причешћа од Малигеновог **Introitus** до последњег Јеванђеља Марион (овде **Јеванђеље земље).** За Џојса обоје у исто време показују и симболишу како је особит и огроман обичан дан.

Цео роман је еп у коме су живот и свет укрштени а да се не тврди нужност било ког појединачног саставног дела. Насупрот католицизму, који је приметио празнину коју је оставила одлазећа антика и испунио је, овде ништа није обавезно: нити важност одређених места, сваког са својим посебним генијем, нити држање одлучујућих делања које вреди опонашати, делања која се сва појединачно могу ритуализовати, нити покрети са вером у људске сусрете у којима су партнери типизирани. Напротив, све је травестирано, укључујући и ово хришћанско испуњење. Самодеструктивно је испитано дванаест стилова као у синкретистичкој разменљивости појмова и слика, и као у тамо-амо преводивости онога што треба да се каже с једног језика на други. Исто тако, само у већим размерама, осим дугог Одисејевог дана и ритуалног реда, један други чудовишан начин и друкчија дијаболичка служба первертирају напредак и богослужење у њихове супротности као раније у Сабату вештица и Црној Миси. Али без обзира како су ове кореспондирајуће форме испреплетене, оне су далеко од исцрпљивања симболике дела. Џојс сам успоставља везе не само са **Одисејом** и еухаристијом, него исто тако и са Библијом, Талмудом, а можда чак и са Кабалом.

> Спремање доручка (жртва паљеница); цревна конгестија и унапред замишљена дефекција (светотајство); купање (обред Јованов); сахрана (Јурим и Тјумим); скромни ручак (обред Малхиседеков); посета музеју и Народној књижници (света места); лов на књиге дуж Бедфорд Роуа, Мерчантс Арча, Велингтон Кеја (Симхат Торà); музика у хотелу Ормонд (Шира-Ширим); лом с неким бахатим троглодитом у точионици Бернарда Кирнена (жртва покајница); неиспуњен временски размак, вожња фијакером, посета кући жалости, растанак (пустиња); сексуално надраживање, проузроковано женским егзибиционизмом (обред Онанов); дуготрајно порађање Мине Пјурфој (жртва надимања); посета кући раскалашности Бел Коен, Тајрон Стрит 82, гледање попреко, затим кавга и туча у Бивер Стриту (Армагедон); ноћно лутање до кочијашке крчме и одатле Бат Бриџ (испаштање).[16]

Чувено последње поглавље, Пенелопино жудно ишчекивање мужа који се вратио (=Јеванђеље земље Марион), раствара **Одисеју** у простору и у сну; такође су и стилови, догађаји, слике и све што се изнова појављује из целог епа разрешени — и измешани. Тако крај приче остаје отворен, али њена грађа још увек постоји. Не може се извући дефинитиван закључак. Стање разлагања може трајати, али такође може, као и раст кристала, бити и припрема за нови хетерограм једне апокатастазе.

Роберт Музил је о свом великом роману **Der Mann ohne Eigenschaften, Човек без својстава** (1931—43) на питање да га сам опише, написао: „То није исповест него сатира", и у исто време: „То није сатира него позитивна конструкција." И заиста, оно што Музил назива паралелним заплетом — у ствари, планом према коме је уређен садржај целе књиге — постиже свој сатирични тон својим организовањем у систем координата. И управо је овај систем оно што све паралелизације чини сатиричним почев од оних које припадају паралелизованим јубилејима аустријских и немачких императора па до свих мањих.

Споредни заплет конструисан је математички паралелно главном, и у његовом паралелизму постоји сатира не у духу актера него у духу посматрача. Не доводи ли он свести свет секундарне важности, који је у свим детаљима конструисан према главном свету, какав имамо у најразвијенијим и најразрађенијим гностичким системима? Наравно, само је овај принцип паралелне конструкције онај који указује на ову повезаност; но у ову конструкцију укључен је однос између суштинских и имагинарних нивоа догађаја коме недостаје само дуализам да би био аналоган гностичкој удаљености од монистичких система алегорија. Тако испада да је управо ма-

[16] Joyce, **Ulysses,** 728f (превод З. Горјан).

тематичко-техничка интелигенција — за коју је број а не било који атрибут тај који откључава свет — она која поима људске радње и делања на такав начин да нека од њих остају као пуке паралеле других. У гностичким системима, конкретни телесни ентитети делују паралелно ономе што је за њих било извршено од стране плероматских или дијаболичних хипостаза.

Али сада сатира заузима место претходне девалуације и контрафакт замењује девалуацију: а нови критеријуми постају способни да разлуче оно што је истинито од оног што је лажно. Отуда многи хистерици и лажни пророци из књиге могу послужити као осујећење напора главног јунака Улриха да замисли утопију исправног живота. Парадоксално, али чини се да оне ствари које су очигледно биле одређене да ружно учине лепим пропадају; али оно што је истинито, зато што је израчунато, развија, као у барокној архитектури и музици, обиље форми које не збуњују него, напротив, усрећују. Ово је ново оправдавање питагорејизма: осећање није ништа нејасно и магловито, него најчистије израста из симетрије. Ово се може узети као порука: свет у коме се све више и више рачуна и у коме се све мора израчунати треба да остане пријемчив за ову врсту питагорејства.

У роману **Јосиф и његова браћа** Томаса Мана и припремним и теоријским помоћним делима, морамо, наравно, правити разлику између гнозе као историјског феномена и гнозе као рудиментарне диспозиције оне врсте гностичког система коју су усвојили Бахофен и Мерешковски. Гноза као историјски феномен може се дефинисати на основу појма спасења за који је оно централно истоветност али и персонална дистинкција између спаситеља и спасеног. Но у гностички инспирисаном мишљењу Бахофена, Мерешковског и Томаса Мана појам гнозе и аналогије није репродукован него је пре представљен. Ова аналогија постоји између систематских места из којих су начињене одређене синкретистичке репројекције новијих интерпретација у старије традиције. Ово је заиста исто оно што је чинио и древни гностицизам, и у овоме су га поменути аутори једноставно следили. Ова чињеница је повезана са њиховом зависношћу од древних хришћанских и средњеплатонских писаца који су пре него што су текстови из Наг Хамадија откривени и издати, били наши главни извори. Мишљење тих писаца било је тако темељито засновано у Шелинговој **Филозофији митологије** да би био потребан хетерогени теоријски импулс да се сруше Шелингови фундаментални принципи и дозволе историјске диференцијације. Али такав импулс није био важан Ману и његовим ауторитетима. Међутим, аутори деветнаестог и двадесетог века разликују се од древних гностика по томе што они не желе да фактичком репројекцијом докажу да је њихов властити мит изворно и главно откровење. Ипак, они не могу да избегну повезаност њихове образовне традиције са хеленистичким синтезама претходних класичних наслеђа. Ово објашњава зашто су они класичну и хеленистичко-гностичку традицију сматрали јединственом.

Ману је основни материјал био првенствено посредован хришћанском традицијом, укључујући хришћанску теологију. Питање је како далеко интерпретације овог залеђа остају везане за овај фактор посредовања и колико се далеко удаљавају од њега директном рецепцијом дионизијског. Овде не можемо одговорити, нити чак расправити ово питање. Али у сваком случају, показало се да је Ман поновио и нагласио Ничеово схватање дионизијског. Ово је истина за мотиве трагичког, патње и жртве, као и за одјеке идеја осуде и помирења код оба аутора. Феноменолошки односи који се овде јављају сасвим су друкчије врсте од оних који су одређивали став према Дионису и древној цркви. Ови нови односи чине да се дионизијско јавља не као praeparatio evangelica, него сигурно и као испољавање света и душе у којима се Бог може открити. То да су ова испољавања сумњива смештања божанских појављивања, може се иронично потврдити и ово је сасвим легитимно теолошко признање у Мановој иронији. Стога је Маново решење његовог оријентацијског

конфликта између Шопенхауера, Ничеа и Рихарда Вагнера погрешно означити као нехришћанско.

Али унутар загрљаја ироније, не само да се митолошка повезаност између Христа и Диониса може узети као истинита, него се истинитом може сматрати и повезаност између ових и других богова који пате: Тамуза и Озириса, па чак и никако патничког али превртљивог Хермеса — ово је синкретистичко спајање које је Карој Керењи упола инсинуирао а упола наметнуо Томасу Ману. Ставовима, „Бог је светлост, дух, трансценденција" с једне стране, и „Бог" је чулна жеља, биће, иманенција", с друге, Бахофен и Даке́ су, по суду Томаса Мана, дали дијаметрално супротне митолошке рефлексије о Шопенхауеровом иманентизму, за кога се (Мана — прим. прев.) овај појављује као исправан дијалектички међуоднос. Мерешковски сматра могућим Маново исправљање Ничеа у хришћанском смислу: „Не Дионис ,или' Распети, него Дионис ,против' Распетога." У овом контексту постаје јасно на који начин гностичке и мистичке структуре мишљења стварно учествују у ономе што се, после романтичког посредовања и рецепције оних који су надахнули Мана, изражено аналитички, мора означити као амалгам концепција света и живота. Ово је контекст унутар кога припадају Манове смеле репројекције у време патријарха Старог завета. Управо му овај склоп дозвољава да, док се бави Баалом, Елом, Елохимом, Богом Отаца, Јахвеом, из касније медитеранске старине наводи паралеле теокразији између свих њих. Штавише, унутар ових паралела он је морао посматрати Адониса, Атиса, Озириса кроз полу пан-вавилонски полу пан-египатски образац.

Ово су интерпретативне разлике које ми постављамо али које су уједначене у литерарном делу. Имајући ову резерву на уму можемо их ставити у однос са фундаменталном разликом у оном кругу мотива којем Ман приступа. Овде мислим на разлику између, с једне стране, древне египатске, древне месопотамске и ханаанске митологије — наравно у оној форми која је развијена историјом истраживања путем које је посредована Ману — и, с друге стране, њене хеленистичке и гностичке трансформације. Овај трансформисани, синкретистички ступањ такозваног оријенталног мита заменио је своје архаичне претходнике путем своје репројекције код Мана. Пример за ово је чињеница да је манихејски систем приказан као архаичан оријентални мит о Првом Човеку у уводу за романе (као што је, узгред, приказан и у школском religionsgeschichtliche /историјско-религијском/ катехизму Бултманове школе). У историји образовања откривене су основе за ову тиранију према репројекцији; превасходно су их поставили Бахофен, Мерешковски и Даке́. Са њиховим репројектујућим синтезама иду, што не би требало да заборавимо, неки астролошки обрасци пан-вавилонизма.

Али синтезе, како их је извео Ман, саме имају своје моделе и подстицаје. Различите моделе понудили су Гете и Шлајермахер, оба у односу на Спинозу. Подстицај је дошао из разумевања пантеизма и мистицизма које је Паул Тилих развио у традицији Шлајермахеровог мишљења. На ово обраћамо пажњу прелиминарно — иако нисмо обавезни да се бавимо традицијом коју су ова четири имена представила као такву — показујући шта најфундаменталнија претпоставка такве синтезе, тј. синтетског мита, захтева од нас. После овога, можемо прећи на закључак.

Морају се разликовати три појма мита и ово резултира трима значењима демитологизације која је потребна. Прво, имамо онај ступањ рефлексије у коме човек препознаје себе само у огледалу божанског; овде демитологизација враћа човека њему самом. Друго, постоји митски прилаз према коме се божанско јавља само као испреплетано са светским односима; овде демитологизација производи супротност између божанског и људског света (Белтманов став). Треће, имамо метаморфозу божанског у људско и обрнуто; овде демитологизација отклања основу ових метаморфоза тако да се теологија као и

антропологија могу оставити по страни. Ово је ниво на коме делује Ман; премда је важно приметити да су његове приповести само на пола пута према произлазећој теологији и антропологији. Наравно, ово се лако може показати са темом Хермеса као и са темом Тамуза, али то се много дубље види код оних приповедача који од биографија и породичних повести праве митове.

За наш последњи закључак важно је уочити на који начин је узимање патријархијских повести као међусобних модела конституисано и изнова изведено у тетралогији. Модерни децисионизам је навикнут на надмену поузданост у погледу ваљане припреме снажно пресудних ситуација из поља прилика које се понављају, пошто се оне такође појављују и у понављањима тих биографија и повести. И кроз овај само-понос дешава се да се створе тоталитарне околности. Овај децисионизам поткопан је основним људским чињеницама које Ман развија у своме делу. Али на који се начин, унутар склопа ових људских основних чињеница, спречава одлука у прилог навикнутости, и са њом изопачености и погрешности које су се за хиљаду година ту увукле? Опет, она се спречава иронијом; јер, пуким тврђењем доказаног, иронија чини сумњивом своју нормалност. Иронија је модерни легитимни наследник античког само-демитологизовања и више се не сме доводити у везу са неком обимном ремитологизацијом. Ова иронија има тенденцију да задржи онолико хомеопатских доза мита, или барем митологије, колико је потребно, тако да не могу настати никакви суштински нови митови — митови који нужно морају постати догматични односно неистинити.

Ове политичке импликације у делима Томаса Мана можемо сматрати последњим наговештајем у погледу тога како критички прилаз синтези — укључујући вештачке митове, који су по самој својој природи увек у опасности да постану идеолошки — може помоћи да се дође до позиције демократске одговорности у бављењу великим наслеђем које је било отворено за изазов гностичке мисли и установљено њиме.

Превели са енглеског
Драгица Лајешић и
Душан Ђорђевић Милеуснић

Литература

— Kern, O., **Orphicorum Fragmenta,** Berlin: Weidmann, 1963.
— Bollack, J. **Empédocle,** Paris: Les études de minuit, 1965—69.
— Berthelot. M. i Ruelle, Ch.—Em., **Collection des anciens alchimistes Grecs,** Paris: Steinheil, 1888.
— Hume, R. E., **The Thirteen Principal Upanishads,** Madras: Oxford UP, 1931.
— Origen, **Contra Celsum,** Cambridge, UP, 1953.
— Bacon, Francis **The Advancement of Learning and New Atlantis,** Oxford: Clarendon, 1974.
— Campanella, Tommaso, **Civitas solis,** New York and London: Dunne, 1901.
— More, Thomas, **Utopia,** New Haven: Yale, 1964.
— Heinisch, K. J. **Der utopische Staat**, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, 1964.
— Baur, F. Chr., **Die christliche Gnosis: Oder, Die christlich Religions-Philosophie in ihrer geschichtlichen Entwicklung,** Tübingen: Osiander, 1835.
— Deussen, P., **Allgemeine Geschichte der Philosophie mit besonderer Berücksichtigung der Religionen,** Leipzig: Brockhaus, 1920.
— Cassirer, E., **Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit,** Berlin: Cassirer, 1922—1923.
— Schelling, F. W. J., **Philosophie der Mythologie,** Stuttgart i Augsbrug: Cotta, 1857.
— Schopenhauer, A., **Sämtliche Werke,** Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgeselschaft, 1968.
— Nietzsche, F., **Werke** München: Hanser, 1966.
— Yates, F. A., **Giordano Bruno and the Hermetic Tradition,** Chicago: Univ. of Chicago, 1964.
— Hegel, Hannelore, **Isaak von Sinclair zwischen Fichte, Hölderlin und Hegel: Ein Beitrag zur Entstehungsgeschichte der idealistischen Philosophie,** Frankfurt am Main: Klostermann, 1971.
— Lanczkowski, G., „Der Einfluss des indischen Denkens auf Richard Wagner und seinen Freuneskreis", Ph. Dss., Univ. of Marburg, 1947.
— Bachofen, J. J., **Der Mythos von Orient und Occident: Eine Metaphysik der alten Welt,** München: Beck, 1956.
— Bachofen, **Urreligion und antike Symbole,** Leipzig; Reclam, 1926.

— Merezhkovsky, D. S., **Tolstoi as Man And Artist: With an Essay on Dostoievski,** New York i London; Putnam, 1902.
— Merezhkovsky, **The Secret of the East,** New York: Brewer, Warren and Putnam, 1931.
— Dacqué, E., **Urwelt, Sage und Menschheit: Eine naturhistorisch-metaphysische Studie**, München i Berlin; Oldenburg, 1925.
— Dacqué, **Das verlorene Paradies: Zur Seelengeschichte des Menschen,** München i Berlin: Oldenburg, 1938.
— Bianchi, U., „Le problème des origines du Gnosticisme et l'histoire des religions", **Numen** 12 (1965): 161—78.
— Hacker, P., „Schopenhauer und die Ethik des Hinduismus", **Saeculum** 12 (1961): 366—99.
— Voegelin E., **Wissenschaft, Politik und Gnosis,** München: Kösel, 1959.
— Topitsch, E., „ Marxismus und Gnosis", u **Sozialphilosophie zwischen Ideologie und Wissenschaft,** Neuwied i Berlin: Luchterhand, 1966.
— Jung, C. G., „Die Erlösungsvortsellungen in der Alchemie", **Eranos — Jahrbuch** 4 (1936) 13—111.
— Eliade, M., **The Forge and the Crucible,** London: Rider, 1962.
— Bloch, Ernst, **Vorlesungen zur Philosophie der Renaissance,** Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1972.
— Proust, Marcel, **A la recherche du temps perdu,** Paris: Gallimard, 1954.
— Joyce, James, **Uysses,** New York: Random House, 1934.
— Musil, Robert, **Der Mann ohne Eigenschaften,** Hamburg: Rowohlt, 1952.
— Mann, Thomas, **Joseph und seine Brüder,** Berlin: Fischer i Stockholm: Bermann, 1933—4.
— Zaehner, R. C., **Mysticism Sacred and Profane,** Oxford: Clarendon, 1957.
— Paris, J., **James Joyce in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten,** Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, 1960.
— Berghan, V., **Robert Musil in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten,** Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, 1963.
— Borchers, K., „Mythos und Gnosis im Werk Thomas Manns: Eine religionswissenschaftliche Untersuchung", Th. Diss., Univ. of Göttingen, 1977.

Марксизам и гнозис

Ернст Топич

У својој значајној књизи „The Vocabulary of Politics" („Речник политике"), Т. Д. Велдон је направио разлику између **„Marx the genius"** („Маркса генија") и **„a much less edifying figure, Marx the Communist theologian"** („много мање поучне фигуре, Маркса комунистичког теолога").[1] Ако се у ономе што следи искључиво будемо бавили овим последњим, онда тиме никако не треба умањивати или порицати увиде и њихове тековине — делимично до данас несазнате и неисцрпене у потпуности — о овоме првом.

Ипак се чини погодним да се из различитих — научнотеоријских као и културнополитичких — основа јасно извуку митски елементи који су делатни у марксизму и да се тиме разговетно издвоје од другачијих мисаоних форми модерне науке. С једне стране може се, не без устручавања, прихватити захтев марксиста да се заступа једно, штавише, апсолутно научно схватање света, али с друге стране многе расправе са историјским и дијалектичким материјализмом, које су се појавиле на Западу а нарочито у СР Немачкој, приписане су становиштима која су још дубље укорењена у митским представама и начелно проведена у постигнућима генија Карла Маркса. Једна таква расправа би се ипак могла сматрати плодном само онда ако се не би одвијала у смислу рестаурације премарксистичких идеологија, него на темељу научног схватања света, које је сазнајни садржај марксизма већ преузео у себе. Ако су покушаји последње врсте били ретки на немачком тлу, то пре свега треба свести на чињеницу да управо најпроблематичнији елементи марксизма поуздано произлазе из типично немачких традиција метафизичког спекулирања, које су — додуше у осетно разблаженој форми — и данас делатне међу нама и које отежавају ширење научног стила у философији. Снага ових традиција тесно је повезана са нарочитим политичким и социјалним удесом немачког народа у новом веку. Док су се Енглеска и Француска успостављале као моћне националне државе и стварале и по броју и по утицају значајан светски производни слој, у немачким земљама су привредне тешкоће и политичка расцепканост посебно од тридесетогодишњег рата ометале сличан развитак. Тако је овде, до дубоко у претходни век, владајући културни чинилац била евангелистичка парохијска кућа: знатан део водећих философа и духовнонаучних радника произашао је из ње. Уз то долази и чињеница да су у евангелистичким областима преживеле и поново оживеле различите неоплатонистичко-гностички, па чак и кабалистички, упливисане струје, које су биле гушене схоластиком и крутом црквеном управом. Тако се, дакле, још на крају осамнаестог века, немачко мишљење значајним делом хранило на изворима који су избијали из преднаучних слојева свести.[2] Ова унутрашња одбојност према духу научног и политичког просветитељства, повећала се до свесне одбране

када су идеје француске револуције заједно са непријатељским армијама доспеле у видокруг немачких кнежевина. На основу једног конзервативизма који је срастао са тлом, спојили су се религијски, династички и национални мотиви против новог мисаоног добра, коме је требало супротставти властито схватање света и живота. Ово „противпросветитељство", у коме су, не без узајамних напетости,[3] заједно деловали политичко-конфесионална рестаурација, романтичка уметност и идеалистичка филозофија, у толикој су мери постали „немачка идеологија" да се њеном утицају за дуго времена могло потпуно одупрети само неколико мислилаца.[4]

И Карл Маркс, који је у својим младим годинама био формиран берлинским романтизмом и Хегеловом филозофијом, није се потпуно ослободио идеја противпросветитељства, премда је својим рајнским пореклом и каснијим егзилом био у ближем контакту са духовним светом Запада као и већина његових немачких савременика.[5] Утемељујући појмови и мисаоне форме као што је „отуђење" у његовим раним списима и као што је дијалектика у целокупном његовом делу — што је већ у више наврата примећено и што испитивање које следи треба даље да поткрепи — потичу из старих новоплатоничко-гностичких, есхатолошких и апокалиптичких предаја. Ове традиције су на различите начине, а нарочито преко Хегела, продрле у мишљење младог Маркса и са радикалним хуманизмом и материјализмом, енглеском национал-економијом и француским социјализмом као и коначно са веровањем у науку и напредак претходног века, ујединиле се у доктрине одвећ пуне противречности. У западном социјализму ти појмови су путем позитивистичке и новокантовске критике свакако у великој мери или потпуно уклоњени. Ипак, можда није случајно да је руски марксизам од времена Лењина поново посегнуо за дијалектиком, јер су у Русији још жилавије него на немачком тлу, преко Византије и источне цркве, деловали неоплатонички и гностички мисаони токови.[6] Тиме се барем делимично објашњава светскоповесни исход, да се у Совјетском Савезу с тешком муком одиграо парадоксални покушај да се модерни технички свет рада схвати уз помоћ преднаучних мисаоних модела и да се створи револуционарна теорија индустријског пролетеријата.

Свакако да нисмо у стању, и можда ће тако остати увек, да непрекидно кроз векове пратимо све дотичне духовне предаје.[7] Док је нпр. новоплатонистичка мисао моћно и непрестано деловала и у официјелној теологији, ортодоксија је дуго времена потискивала гностичко-апокалиптичка струјања која због тога нису нашла одговарајући литерарни израз. Сасвим је могуће да су ове предаје вишеструко биле уништаване, и изнова стваране из животних ситуација које су биле сличне њиховом изворном настајању. Ипак, и када су се одржале без прекида, то се није могло објаснити пуким механичким и непрестаним испоручивањем, него само чињеницом да су оне давале одговоре на одређене трајно присутне и стално враћајуће животне проблеме.

Централна, дубоко важна и стално присутна чињениица живота, којом се именована митско-филозофска струјања баве и чије превазилажење обећавају, јесте фактичност несреће и зла — она би се могла означити и као ирационалитет вредности животне стварности или, са Фројдом, као притисак стварности.[8] Путеви за савлађивање несреће и за њено објашњење, које утиру гностичко-новоплатоничка и есхатолошко-апокалиптичка учења о спасу, у сваком су случају у својим почетним и крајњим тачкама међусобно различити, али они ипак показују богатство додирних тачака, тако да оба струјања понекад могу да утичу једно на друго.

Гностички митови, чија се основна брига, барем за прво приближавање, може описати као ослобађање душе из заточеништва у материји, враћају се на старе облике шаманистичких и сродних магија и мантика.[9] По овим примитивним увидима душа која се у трансу, опијености и сну „ослободила тела" поседује натчовечанске способности да дозна оно скривено и да има власт над стварима. Садржај веровања и пракса те врсте продрли су у седмом и шестом прехришћанском веку са севера и североистока у Грчку и чинили главни елемент орфичких и питагорејских тајних учења. Из ове мистеријске религиозности пре свих је Платон преузео мотив душе која је одвојена од тела и која је суштински различита од њега, при чему је он још снажније наставио већ код питагорејаца установљено рационализовање и поновно тумачење тих архаичних предаја.[10] У току овог филозофског процеса рационализовања сузбијено је, пре свега, веровање у магијску моћ, активну надмоћност душе над стварима из околине. Изузев одређених мантичких елемената, који су јасно приметни у аристотеловским списима из младости[11], преостало је само уверење о контемплативној надмоћиости душе над светом, душе која се ослободила замке телесног (а тиме бола, страсти и кривице), душе која је предата чистом мишљењу и која је идентификована с њим. Ово учење је разграђено у један опсежни комплекс светоназорних представа: душе су из једног надземног подручја, где су могле да посматрају идеје, пале у земаљска тела, одакле би путем катарзе, пре свега помоћу праве филозофије, требало да се одвоје од болног и упрљаног заједништва са материјом и потраже пут натраг ка небеском завичају. У оквиру платонске филозофије, која се у овом контексту с правом означава као „the main hi-

storical link between the Greek 'schamanistic' tradition and Gosticism" („главна историјска веза између грчке 'шаманистичке' традиције и гностицизма"),[12] мотив пâда душе у болно сужањство материје и од ње ослобађајућег поновног узлажења на божанском пореклу преношен је кроз векове.

Учење о узлету душе у оно надсветско везује се од доба Парменида — чија је сцена небеског путовања одјек „летења душâ" екстатике мага[13] — са једним посебним схватањем божанског. Његов појам се више не конституише владањем над људском животном стварношћу, него претежно или искључиво тиме што се он начелно ослобађа притиска реалности. Тако су божанске особине у суштини исте као и особине душе, које су такође одређене постулатом вредности надмоћности над притиском реалитета. Пре свега је парменидово нуминозно „биће" надмоћно најсуровијем облику тог притиска, смртности: оно је бесмртно **(anolethron).** Из тога се закључује да је оно и ненастало **(ageneton)** и да мора да сачињава једно хомогено, недељиво Једно, јер би као нешто сложено било дељиво и тиме пролазно.[14] У даљем току изграђен је читав канон божанских предиката савршенства — узвишеност над лишеношћу, злом, страшћу, кривицом, итд.[15] — који се сви јављају као савршенства само зато што је човек у свом фактичком животу потчињен овим хуђењима.[16]

Напетост између чињеничког ирационалитета вредности наше животне стварности и њених поменутих супротности чини их важећим на различите начине, и то најпре у учењу да душа својим падом случајно доспева под власт њој непријатељски страних моћи космоса и да она помоћу прочишћења поново треба да се уздигне у област божанске блажености и савршенства.[17] Овај мотив, мотив **homoiosis theo, theopoieisthai**[18] играо је у теолошко-филозофском мишљењу касне антике владајућу улогу. Али и поред тога, поставља се питање о односу, изнад сваког хуђења и, коначно, изнад сваког изједначавања са болно-несавршеним светом уздигнутог божанства, према истом том свету. Ако ово божанство не треба да се појави као укупност савршенства, него и као праоснова свега бивствујућег, онда универзум некако мора да произлази из њега. На тај је начин близу помисао да се, не само судбина поједине душе, него и целог света, схвати као драма пада и поновног дизања.[19]

Очигледно је повезаност ових теолошко-филозофских предаја са магијско-екстатичким мотивима и учењима о ослобађању оријенталног порекла водила настанку гностичких и новоплатоничких спекулација. Тако светски процес код гностика Валентина отпочиње тиме што — мишљено у смислу „негативне теологије" као несазнатљиво — божанство отцепљује, односно отпушта од себе елемент светлости који све дубље тоне у материју.[20] Сурване светлосне душе могу допасти материји, заборавити своје божанско порекло и на тај начин отуђити се од свог извора;[21] ипак су поједине искре небеског светлосног елемента — управо душе оних који ишчекују ослобођење — несрећне у тами телесног света, у коме се не могу осећати као код своје куће. „У отуђењу од свог извора, кроз залуталост у околној туђини онога овде, дошло је **самоотуђење** живота до свог врхунца. Са подсећањем 'живота' да је он у ономе овде својствено стран,... почиње пут натраг. Пробуђена туга за завичајем наговештава започети повратак кући."[22] Душе се буде, теже ка укидању овог отуђења, ка избављењу од заточености у телесност и теже ка поновном уједињењу са божанском праосновом. Пут овог повратка показује гноза. Ако се она појављује у народним учењима као магијско знање, нпр. као познавање лозинки, на основу чега богови планета допуштају душама мртвих путовање навише кроз сфере, онда у филозофски рационализованим облицима из небеског пута ка смрти настаје пут спаса онога ко је жив за знање о божанскости властитог „правог ја" („wahren Selbast").[23] Гностичко „постајање самосвесним" није пука теоријска појава, никакво самопосматрање у смислу интроспективне психологије, него један образац ослобађања, који путем поновног буђења свести преорбажава божанскост човека, тако да се цело учење може означити као „трансформирајућа мистика".[24]

Ови мотиви би могли да буду усавршени у учење да Бог из себе отпушта, не само душе него и цели свет, односно себе из себе показује и самог себе противставља. Такав свет који је отуђен од Бога пун је несреће, бола и кривице, али он и у својој удаљености од праоснове остаје божански.[25] Његово стање је унеколико само нужни негативни међуступањ на путу ка његовом ослобађању, његовом повратку у основу света и његовом обнављању, односно то је унутрашње помирење бившег Бога који је са собом пропао. Ова схема излажења **(proodos)** и повратка **(epistrofe)**[26] схема **„extension et réabsorption"** („ширења и поновног удубљивања")[27] играла је у гнозису и новоплатонизму посебну улогу и вековима се одржала у традицијама које су излазиле из ових духовних струјања.

Док гнозис тежи ослобађању индивидуа у смислу бежања од света, а гностичари се само строго узев збијају у заједнице оних који траже спас, апокалиптика очекује коначно преобликовање света и често се повезује са веома активним религијско-политичким покретима. Апокалиптичке и есхатолошке спекулације Јевреја стоје у директном односу са њиховим борбама против Селеукида и касније против Римљана. Што се чињенички положај више погоршава, то потреба за надом и осветом према победничким противницима постаје неодложнија, и ова потреба за својим — илузорним — избављењем производи апокалиптику. Она је, као и гнозис, била уверења да је свет у својој садашњој форми

покварен, али она у повећавању несреће није толико уочавала опомињање на „унутрашње" самоосвешћивање као јемство за то да ово доба света иде ка крају и да се време краја, у коме Бог поново успоставља праведност и суди непријатељима добра, приближава.[28] На тај начин апокалиптичком као и гностичком мишљењу садашња, мучна недаћа изгледа као један нужни негативни прелазни ступањ на путу ка коначном достизању спаса; несрећа се у божанском плану, односно процесу спасења, по коме се одвија светско догађање, не може распоредити без тешкоћа.

Дакле, сврха оба учења је да се човеку олакша сукоб са притиском реалитета, утолико уколико га уверавају у то да је оно што је супротно вредности нужно у оквиру догађања спасења, али да је исто тако нужно и превазићи га. Свакако, оно што се у конкретном случају види као несрећа а шта као спас, то на општу схему о (релативно) добром прастању, скривљеном или нужном паду и, коначно, сигурном ослобађању нема никаквог утицаја. Тако се у току векова све што се вазда осећа као нежељено, несавршено или зло, може распоредити у ту схему и тиме себи прибавити усрећујуће уверење да је коначно превазилажење оног негативног сигурно. Тиме се овај трофазни ритам ослобађања гностичко-апокалиптичког облика уврштује под, у традиционалној метафизици и теорији морала тако бројне, празне обрасце, који своју изванредну омиљеност захваљују чињеници што се они услед своје празнине могу ставити у службу сваке, односно скоро сваке емоционалне или практично-политичке потребе и што се заиста и стављају.[29]

Једноставност те схеме и непосредно избављење које она пружа човеку који је сломљен притиском реалитета, на исти начин чине разумљивим то што се она у вековима дугим предајама одржава као основни мотив и што се она изнова намеће трагалачком духу, чак и када су ове предаје прекинуте. Али исто је тако проблематично из пуке појаве схеме закључивати духовноповесне везе.

Ипак, такве везе без сумње постоје. Духовноповесно значење гностичко-новоплатоничких и есхатолошко-апокалиптичких мисаоних форми једва да се и може преценити. Новоплатоничке и гностичке мисли суштински су утицале на јеврејство и хришћанство, уосталом, и на ислам. Такав се утицај може осетити још код Клемента из Александрије и Оригена; чак се може тврдити да је, као што је Плотин био незнабожачки, Ориген био хришћански изданак гнозиса, који се преобратио у чисту метафизику. „Драматско-митолошки мотиви есхатологије отпадају, а у онтолошким хипостазама биће се показује као покрет који из унутрашње динамике дозрева до универзалног процеса самоодстрањивања и враћања и стваран је само у протицању овог удеса."[30] Најважнији продор мотива те врсте у хришћанску традицију представља, од Проклове филозофије зависно, дело такозваног Дионисија Ареопагите. Хиљаду година књиге тобожњег апостоловог ученика уживају углед који надмашује само Библија.[31] И овде се светски процес показује по схеми **proodos** и **epistrofe.**[32] Ван сваког имена постављено божанство наставља да у себи пребива у апсолутном миру, а истовремено по унутрашњој нужности излази из себе, умногостручава се и процветава из јединства у мноштво, али се начелно поново враћа у јединство.[33] Сасвим се надовезујући на такве мисли Скотус Ерјугена, који је на захтев цара Карла Ћелавог са грчког превео на латински ареопагитске списе, применио је схему ове врсте и на artes liberales, пре свега на дијалектику, која се бави суштином, „тако рећи властитим принципомње саме, од кога проистичу цела њена подела и вишеструкост (divisio et multiplicatio), што сачињава садржај ове вештине, која кроз најопштије врсте и посредне родове силази до најпосебнијих форми и облика и поново се по правилима развоја појма кроз исте ступњеве, по којима је ишла успиње до суштине саме, од које је пошла. Непрестано се дакле, она враћа овоме, у чему стално тежи да почива, да би кружила у чистом духовном кретању".[34] Изгледа да је у овом карактерисању дијалектике већ изграђено кретање појма како га је Хегел развио.

У оквиру новоплатоничких предаја, и то по првој линији преко Макробија[35], доспео је мотив пâда и успона и до Дантеа, чија **Божанска комедија** представља пут спаса који пала душа (делом под вођством филозофије) из најдубље помрачености кроз страсти произашле из материје — јер тако треба разумети заблуделост (**Pakao,** 1. 2ff у **selva oscura, kule,** односно материји — провањује нагоре ка боголикости. И код Дантеа су ове новоплатоничко-гностичке мисли у вези са есхатолошком традицијом његовог времена, између осталих са пророштвом Јоакима Флоријског (**Paj** 12,140f) који је прорекао надолазак трећег светског доба, наиме царство Светога Духа.[36] Мисљу о остварењу царства божјег на земљи, које треба очекивати у оквиру повести, постала је јоахитска профеција, исходиште и узор за револуционарне есхатологије Европе.

На путевима чије појединости нису довољно истражене[36a] и које се у датим оквирима такође не могу подробно обрадити, доспели су ови и сродни мотиви у швапски протестантизам и, коначно, у мишљење Хегела и Шелинга.

Најпознатији од ових путева потиче од Дионисија[37] и кроз немачку мистику води од Мајстер Екхарта до Ангелуса Силесиуса; ту спада и Никола из Кузе који је Ареопагити посветио речи **maximus ille divinorum scrutator.**[38] Нарочито интересантан и важан али до сада једва разматран тради-

цијски крак гностичко-есхатолошког мишљења треба, међутим, барем овлаш скицирати. Како је Ернст Бенц недавно показао, од временаРојхлина постоји у евангелистичкој Швапској једно сразмерно јако струјање, које, за разлику од официјелне ортодоксије, очекује суштинско објашњење о последњој тајни спасења од хришћански схваћене кабале. Овој традицији припада и барон Кнор фон Розенрот (1636—1689), чије је, за повест духа веома значајно, дело **Cabbala denudata,** један латински превод и коментар списа **Зохар,** побудило дивљење чак и једног Лајбница. За нашу тему ипак је, пре свега, важан утицај који је кабалиста Исаак Луриас (1534—1572) имао на спекулације Фридриха Кристофа Етингера (1702—1782), јер од „мага са југа" води директна веза ка тибингеншкој богословији.[39]

Лурijанска кабала, настала у Палестини, која у много погледа представља прераду доживљаја протеривања из Шпаније, на својеврстан начин обнавља како гностичке тако и есхатолошко-апокалиптичке мисаоне токове, а да не можемо да одлучимо да ли се ради о поновном оживљавању предатих мотива или о конгенијалним новим творевинама из једне унутрашње или спољашње ситуације, која је била слична ситуацији старих гностика и апокалиптика.[40] Основна претпоставка и овог учења јесте веровање да свет није ни потпуно раздвојен од Бога нити је једноставно идентичан с њим, него да представља његово саморазвијање.[41] Божанска суштина остварује се у светском процесу, у чијем току она не доспева само до свести него и до отелотворења саме себе. Пошто у овај процес самоиспољавања Бога спада и његово самоотварање у стварању универзума и његово пресликавање у човека, а тиме и цела повест спасења човечанства у ово збивање испољеног божјег самоостваривања укључен је развитак света исто тако као и повест спасења. Не само настајање универзума, него је и повест сразмерно један теогонијски процес.[42] Као и стари гнозис, и луријанска кабала познаје пад божанске светлосне искре и њено враћање, као и сасвим уопштено настанак свих ствари из Бога и њихов избављујући повратак њему. Ипак, ослобађање нема само — у томе се Луријас разликује од средњовековне кабале — мистички и гностички, него и историјско-национални и есхатолошки аспект: избављење Израела нераскидиво је везано са избављењем свих ствари.[43] Зато је јеврејство у свом новом егзилу створило (сасвим и практично-политички разумљиву) апокалиптичку идеологију, по којој се властито крајње ослобађање поклапа са крајњим ослобађањем свих створења.[44]

Са неким изменама, луријанска кабала наишла је на пријем и у Европи, нарочито у Италији[45], Холандији и југозападној Немачкој. У евангелистичкој Немачкој она је, пре свега, утицала на хришћанску теозофију пиетизма, чијим водећим браниоцима припада и Етингер. Списе луријанске традиције он није само познавао и усвојио, него их у својим радовима на више места изричито помиње уз Јакоба Бемеа, уз чији су однос са кабалом потребна још нека објашњења.[46] Између осталог, он је из тих предаја преузео учење, „да је у ‚бесмртности' божјој затворена несхватљива препуњеност, преобиље божанског живота, који у различитим степенима и каденцама осећа неодољив нагон ка своме остваривању и хоће да своју скривену множину телесно реализује",[47] и веровао да се овај процес смирује и завршава отелотворењем Бога у Исусу Христу.[48] За име Етингера, „мага са југа", значајна је, као што је и обавештавајућа у погледу духовноповесних веза, чињеница да је Етингера, који је и сам био питомац тибингеншке богословије, 1763. године репетент ове школе Јакоб Фридрих Клем замолио да га уведе у кабалистику.[49]

Као и гностичари, и Етингер учи да је видљиво стварање **(katabole)**[50] настало падом из невидљивог. Човек би, ипак, могао да ослободи природу, јер он може да испољава највиши дух ако се у-једињује с Богом.[51] По истој основној схеми **proodos** и **epistrofe** разматра швапски теозоф и ток сазнавања, при чему његове формулације представљају јасну паралелу горе наведеном одломку Скота Ерјугене.[52] Сазнање, дакле, води од целине ка деловима и враћа се опет јединству, али тако да делови имају своје одређено место у целини. Ово тумачење указује на Хегелово схватање: од непосредно апстрактног јединства преко посредовања одређености до конкретно посредованог јединства, води „кретање појма" од празног чистог Бића, које је Ништа, до Настајања и кроз обиље категорија до апсолутне идеје, која ипак није ништа онострано, него је већ била на почетку и развила се у самом процесу.

Ипак је Етингер преко свога учитеља Јохана Албрехта Бенгела (умро 1752) повезан и са есхатолошким схватањем повести швапског пиетизма а тиме у даљем току са традицијама које потичу од Јоакима Флоријског.[53] Ако се есхатолошки став новије кабале може објаснити као реакција на протеривање из Шпаније, онда је став „швапских отаца" последица сталних француских инвазија, растућег притиска противреформације и апсолутистичких кнежевина, али и наступања безбожног просветитељства. Бенгелова искључива свест посматрала је зло свога времена, које је једва било способно да се повећа, као доказ за близину царства божјег, манастирски учитељ из Денкендорфа је на основу Јованове **Апокалипсе** чак израчунао да ће повратак Христов бити 1836. Тако се повест, која је за Бенгела представљала

самооткривење Бога, завршила као дијалектичка драма са преокретом од царства зла до царства божјег. Једва да се и може посумњати да се Бенгелово повезивање идеје напредујућег остваривања божје економије спаса са овом дијалектичком идеологијом угњетавања сачињава теолошки праузор метафизике повести швапских идеалиста, утолико више што и код Хегела и код Шелинга и даље постоји спој дијалектике повести са проблемом зла.

Спекулације о „златном добу", о раније постојећем „хиљадугодишњем царству" и његовом савршеном друштву, примају код Етингера конкретне облике. Услед противљења пиетиста апсолутизму и државној цркви, царство божје показује изразити демократски карактер: сви су људи међусобно једнаки, штавише, треба да се укине и приватно власништво; нису потребни ни власт ни новац. Ово „укидање државе" и њена замена неком врстом комунистичког идеалног друштва делује — упркос свим хришћанским цртама — управо као Марксов предујам, док је, обрнуто, код Маркса јасно како су, упркос свој секуларизацији и упркос очитом чистом материјалистичком заснивању његовог учења о друштву, изворно религијски, есхатолошки елементи још увек живи.[54]

Тиме је достигнуто најважније историјско место споја између гностичко-есхатолошке традиције[55] и учења Хегела и Маркса, које допушта да се изванредне системско-структуралне сличности објасне и генетички. Тиме се опсежно потврђује и смело тврђење Јакоба Таубеса: „Дијалектичка логика је логика повести. Она је у основи есхатолошког тумачења света. Ова логика се одређује питањем о моћи негативног, како је оно постављено у апокалиптици и гнозису. У апокалиптици и гнозису лежи основа за многоописивану, али ретко схваћену Хегелову логику",[56] а када Таубес наставља: „Однос између апокалиптичко-гностичке онтологије и Хегелове логике није вештачки и накнадно постављен", онда новија истраживања на која сам указао донекле појачавају ову тезу.[57] Ако би међу показаним духовноповесним повезаностима неке још могле бити нејасне или проблематичне, ипак ми се чини изванредно важним да енергично укажем на њих, јер их ниједно или скоро ниједно од стандардних дела која истражују Хегела и Маркса није разабрало.[58]

Мада је овим односима појединачно потребно још расветљавања, ипак је неоспорно да у мишљењу младог Хегела значајну улогу игра темељни мотив гнозиса, проблем негативног и његовог превладавања, и да из њега дијалектика полако израста. Хегелова конкретна постављања питања пре свега су сасвим теолошко-политичка, при чему његова критика савременог апсолутизма и државне цркве не води порекло толико из духа просветитељства колико из духа пиетистичке опозиције.[59] Трофазна схема ослобађања јасно је уочљива већ у списима тибингеншког и бернског периода, и то у форми која се једнозначно односи на будућност. Млади мислилац је осећао развитак од једне „народне религије" која је захтевала све душевне моћи, и за коју је веровао да је остварена у антици, до хладног „позитивитета" ауторитарне хришћанске ортодоксије као неку врсту пада, као „одвајање"[60] од праве суштине религије, које би „поновним сједињавањем" требало да буде превазиђено — управо у оном будућем „царству божјем"[61] о коме су Хегел и Хелдерлин заједно сањарили.[62] У једном системском фрагменту из франкфуртског периода, који већ садржи суштинске елементе његовог каснијег филозофирања, Хегел посматра светски процес као „растављање" изворног јединства „живота" у мноштвеност коначних и фиксираних, међусобно и у односу на животно јединство, различитих индивидуа; ова негативна, али нужна фаза „апстрактног мноштва" ипак ће се поново укинути у животном јединству мноштвености, бесконачном животу, односно „духу".[63] На тај начин је у процесу живота моменат раздвајања, супротстављања или негације исто тако делатан и нужан као и моменат измирења, односно негације негације. Овим постојећим становиштима одговарају сазнајна становишта: „изолирајућа" рефлексија разума донекле утврђује поједина, међусобно раздвојена одређења живота, док се у духу врши поновно сједињавање. Сличност таквих спекулација са гностичко-новоплатонистичким мотивом праоснове, која отпушта све из себе, односно диференцира се према свету, или с мотивом упосебљавања искри душа у материји, исто је тако очигледна као и сличност са веровањем да се на основу знања, које је на вишем нивоу од пуког разума, пали свет може поново ујединити и измирити са божанском праосновом.[64]

Можда је ова сличност још уочљивија у појмовима „отуђења" и „оспољења" **(Entfremdung, Entausserung),** како их сусрећемо у **Феноменологији духа:** Апсолут се мора отуђити у Друго, Негативно, да би се тек путем овог отуђења и његовим превазилажењем достигло право јединство са самим собом и својим савршенством.[65] Да се ту суштински ради о теолошким категоријама потврдиће једно место из **Филозофије религије:** „Коначно је, дакле, суштински моменат бесконачног у природи Бога, и зато се може рећи: Сâм Бог је тај који се окончава... Али ово постојања коначности не сме се чврсто тврдити, него се мора укинути: Бог је кретање ка коначном и тиме укидање кретања ка себи самом; у ономе Ја, као коначно укидајућем, враћа се Бог себи, и јесте Бог само као ово враћање."[66]

На који је начин Хегел ближе изводио ово значење светског процеса као теогоније и теофаније, не може се у оквиру наше теме даље обрађивати. Ипак је важно да је и он, штавише и пре свега, схватио повесно-друштвене и научне односе као дијалектичке појаве. Управо се у повести врши окончавање и пролажење бога-духа, његово „оспољавање у време", но оно је истовремено развијање и рефлектирајуће прожимање његовог унутрашњег богатства и на тај начин нужни пут ка његовој савршености која зна саму себе, која се достиже у апсолутном знању филозофије. Зато Хегел може да развија филозофију повести као гностичку теодицеју.[67] Оно што је уздрмало онога који посматра пут човечанства — моћ несреће и зла, пролазност лепог и племенитог — јесте, као последица тог окончавања и пролазности, само оно негативно, које је додуше нужно, али које се и нужно превазилази, и зато се мислећи дух може измирити с негативним. Измирење између мишљења и историјске стварности, како је оно извршено путем филозофије, свакако остаје ограничено на контемплацију која гледа унатраг. Ако је млади Хегел, док је мислио на практично превазилажење и укидање „допадљивих" форми савременог религијско-политичког живота у једном будућем „царству божјем", следио есхатолошку предају швапског пиетизма, онда се старији филозоф све више враћао на посматрачко измирење са постојећим и на његово надвисујуће поимање у формама гностичке спекулације: самоосвешћавањем духа у филозофији за њега је барем у принципу била достигнута синтетична, довршавајућа фаза повесне дијалектике.

Осим филозофије повести, учење Карла Маркса припремила је и Хегелова теорија рада. Већ је сразмерно рано, у јенским предавањима, филозоф применио познати гностички модел на однос између радног човека, производа рада и његове размене: „а) Ја себе чиним **непосредним** према стварима, форми, која је **биће,** у раду. b) Рад свога опстанка себи такође оспољавам, чиним га **нечим мени страним** и **садржим** се у њему."[68] Ово „оспољавање" кроз рад је као излажење „унутрашњег" у спољашњу стварност једна нужна фаза самоостваривања човека и духа; у њему субјект преводи самог себе из ноћи могућности у дан садашњости, из „форме непредстављеног у форму представљеног бића".[69] Овим делањем утиче се, с једне стране, повратно на субјект — служећа свест долази радом до саме себе у „сликама";[70] с друге стране, оно води до опште изградње света ствари људских производа, чија властита законитост постаје основна тема марксистичког схватања повести.[71] Примењивањем на повест и процес рада — као и уопште на емпиријске датости — слика водиља трофазног ритма прастања, **proodos** и **epristrofe,** оспољавање и враћање, негација и негација негације итд., иступа из подручја теозофских спекулација које се не могу контролисати у подручје датости које се могу контролисати и тиме се супротставља методама које су науке развиле за описивање и појашњавање физичких и социјалних догађања. Ипак се може учинити да се дијалектичка метода сјајно потврђује и у овим областима: Хегел и други мислиоци одлично су разумели да се тај ритам налази свуда. Али ова универзална примењивост и непогрешивост дијалектике сама је привидна, јер она, у ствари, почива на изванредној неодређености онога што се сматра дијалектичним, пре свега на потпуно нејасној употреби израза „негација". Ако у гностичкој теозофији оно „негативно" својим односом према основном доживљају притиска реалитета и према жељи за његовим превазилажењем има донекле јасно назначив смисао, онда је проширење дијалектике на сва подручја стварности могуће само по цену пражњења појма негативитета. Како је критика одавно показала, овим изразом означавају се најразличитији односи: логичка противречност, научно побијање, вредносно одбијање, физичко преобличење, социјални конфликт, низови развојних ступњева и, коначно, уопште свака врста промене и различитости. Онда се практично ма које стање ствари може у дијалектичком ритму поставити као „негација", односно оно „негативно". О једном таквом поступку. Т. Д. Велдон свакако с правом каже: „Али ово је само мистификајући лингвистички трик. Ми не дајемо никакву нову фактичку информацију када кажемо да храстово дрво негира жир, пара негира воду, или да капитализам негира феудализам."[72] Сходно томе, свако може да све што одбија или против чега се бори, углави као „негативни" прелазни стадијум у дијалектичку схему, усто да оно „негативно" осуди без устезања, и тако себи створи пријатно уверење да то против чега је превазилази путем „негације негације". У светлости ових увида дијалектика се појављује као једна од празних формула — које су тако честе у филозофији — која своју ванредну омиљеност и свој светскоповесни утицај захваљује управо својој празноћи и могућности манипулисања.[73]

На који начин се таквим празним формулама — у датом случају дијалектиком — може манипулисати, показује већ, на управо класичан начин, сукоб младог Маркса са Хегелом. Питање: „шта треба да сачињава даљи садржај светске повести, пошто је у Хегеловој филозофији светски дух ипак био прожет својим циљем, знањем самога себе",[74] тек стасали мислилац, као младохегеловац, осећао је као мучно, штавише за њега је био проблем „како уопште људи могу да живе према једној тоталној филозофији".[75]

Из ове невоље он је уз помоћ дијалектике ипак пронашао излаз, утолико што је — грубо говорећи — Хегелову филозофију померио из треће у другу, управо„негативну", фазу схеме ослобађања.[76] Далеко од тога да представља свршетак или измирујуће заокружење, Хегелово учење је пре израз једног јако израженог цепања оног стварног, које тежи свом дијалектичком укидању. Тако Маркс у својој докторској дисертацији из 1804. пише још сасвим хегеловском терминологијом: „Пошто се филозофија затворила у један савршени, тотални свет, одређеност овог тоталитета условљена је својим развитком уопште; као што је она услов ове форме, који претпоставља њено преокретање у практичан однос према стварности, тако је тоталитет света уопште поништен у самом себи, и ово поништење дошло је до врхунца... Свет је, дакле, раздеран свет, онај кога тотална филозофија у себи побија."[77] Али у повести постоје моменти у којима филозофија напушта свој контемплативно-поимајући став и ступа у светско догађање као практична моћ. Тако је сада нужно да се Хегелова филозофија, која се проширила на свет, окрене против појавног света и на тај начин превазиђе своје властито отуђење.[78]

Манипулација коју овде млади Маркс предузима са дијалектиком у сваком случају има једну веома битну вредноснопрактичку, односно — ако смем да употребим ову много злоупотребљавану реч — егзистенцијалну претпоставку и мотивацију, наиме, прелазак са контемплативног на један активистичко-револуционарни основни став. Остарели Хегел је ослобађање у смислу гнозиса схватао претежно интелектуално, као достигнуто настајање самосвести духа у филозофији, док код Маркса поново на видело избија нада у земаљско остварење „царства божјег" која се из есхатологије „швапских отаца" улила у мишљење младог Хегела: „Што је било унутрашња светлост то постаје пламен који сажиже и који се окреће ка спољашњему. Одавде излази консеквенција да је прожимање света филозофијом у исти мах и прожимање филозофије световношћу, да је остварење филозофије у исти мах и њен губитак."[79] „Поништење" света и његово разломљавање на једну тоталну и неколебљиву филозофију и једну овоме противречну и у себи противречну стварност треба путем поновног уједињавања ума и стварности дијалектички укинути.

Окрет од контемплације ка пракси повезује се са окретом од теолошко-метафизичких спекулација ка једној изразито антиметафизичкој и антирелигијској антропологији, како га је већ Фојербах извршио. Али као и код Фојербаха, само још јаче, и код Маркса, упркос његовим претензијама, овострано-научно схватање човека остаје под приматом гностичко-апокалиптичког учења о ослобађању.

У марксистичком тумачењу повесно друштвеног процеса и нарочито економског развита као драме самоостваривања човека путем његовог самоотуђења ово постаје сасвим очито. Слично као и у начелном дистанцирању од Хегела, којим смо се већ бавили, и овде Маркс преноси дијалектички ритам спаса из области спекулативног у област друштвене праксе и ставља га у службу његових властитих морално-политичких одредби циља. При том, основни модел, по коме је Хегел повест схватио као теофанију, као самоосполење духа у временитости и као враћање осполења у апсолутни субјект-објек, остаје потпуно непромењен. Али док код Хегела осполење лежи у окончавању и сазревању божјег начела до предметно повесног света, оно се за Маркса састоји у томе да радни човек доспева у зависност од својих властитих производа рада — у зависност, која се у капитализму повећава до губитка његове властите суштине[80]: „Предмет, који рад производи, његов продукт, иступа против њега као једно **туђе биће (fremde Wesen)**, као једна од произвођача **независна моћ.** Продукт рада је рад, који је фиксиран у предмету, стварно учињен, он је **опредмећење** рада. Остварење рада јесте његово опредмећење. Ово остварење рада појављује се у национал-економском стању као **постварење** радника, опредмећење као **губитак и ропство,** присвајање као **отуђење,** као **осполење...** У одређењу да се радник односи према **производу свога рада** као према туђем предмету, леже све ове консеквенције."[81] Ипак, стално појачавање отуђења у процесу капиталистичке привреде, концентришуће осиромашење и онечовечење стално растуће пролетерске масе, истовремено, са дијалектичком нужношћу, води ка укидању самоотуђења у комунистичком друштву будућности.[82]

И овде је сасвим очигледно да је хришћанско-гностичка теорија ослобађања претумачена у унутарсветску теорију: као што код Хегела окончавање Бога у настајању човека и у смрти Христа достиже свој врхунац а у исто време и преокрет за враћање Богу и тиме за досезање његове праве божанскости,[83] тако и самоотуђење човека у патњи потпуно поствареног, робом посталог пролетера достиже свој врхунац и обрт ка правом присвајању људске суштине кроз и за човека. Ово присвајање, како оно треба да следи у комунизму као позитивно укидање приватног власништва и тиме самоотуђења, изгледа младом Марксу као **„истинско** разрешење сукоба између човека и природе и човека и човека", као „разрешена загонетка повести и као ово решење".[84]

Са овог становишта пророк револуције може да схвати Хегелову филозофију — као уосталом и сваку филозофију која упорно остаје при пу-

ком мишљењу — као прегнантну и карактеристичну форму отуђења. Он јој приговара „да филозофски дух није ништа друго него унутар овог самоотуђења мишљени тј. апстрактни себе схватајући отуђени дух света". Апсолутни дух Хегелов за њега је „апстрактни дух".[85] „Апстракција" се за Маркса састоји у томе што Хегел пуку самосвест узима уместо целог, конкретног човека и на мистификујући начин поставља опредмећење — по његовом мишљењу — непредметног људског бића у процесу самосвести на место чињеничног самоотуђења стварног човека у капиталистичком производном процесу, који се не може укинути путем „апсолутног знања", него само **realiter** путем социјалистичке револуције. По Марксу, претпоставка једне непредметне суштине и њеног опредмећења није „ништа друго него израз стварног **отуђења** људског бића које се огледа у знању и мишљењу".[86] „Непредметно биће јесте **небиће (Unwesen)**... нестварно, бесмислено, само мишљено, **тј.** само замишљено биће, биће апстракције."[87]

На један за Маркса веома карактеристичан начин ова полемика против мистично-гностичких веровања у непредметно „право ја" припрема, с једне стране, критичку тезу да се код тих веровања као и код других метафизичких представа ради о илузорним компензацијама за реална одрицања,[88] с друге стране, она сама се још увек креће унутар категорија једног гностичко-апокалиптичког мита. Она се чак може сматрати сукобом између есхатолошко-апокалиптичке и у ужем смислу гностичке компоненте ових предаја. Сâм гнозис, који је само контемплативно самоослобађање путем унутрашње светлости „светог знања", изгледа апокалиптичару као недовољна форма спрам „стварног", практично-активног ослобађања и трансфигурације — у двоструком значењу преиначења и појашњења — света путем Бога и као оруђе његовог правичног провиђења. Обе компоненте би, ипак, могле да служе истом „дијалектичком" моделу, јер је за обе моћ зла и патње — укратко, оног „негативног" — својствени мотив њиховог мишљења, и обе траже решење, које ову моћ истовремено одређује као нужну и као нужну за укидање.

Ова чињеница поново показује да се код дијалектике не ради о методи научног сазнања него о форми вредносног драматизовања света и властитог ја, која се може ставити у службу ма ког осећајног, односно практично-политичког основног става и постављања циља. Зато није неочекивано ако се са централним појмом дијалектике, нарочито младог Маркса, самоотуђењем, може манипулисати на исти начин. Ако је он својевремено служио нападу на капиталистички привредни поредак, онда је данас овај израз у источној Европи изгледа постао кључна реч опозиције марксистичких интелектуалаца против тамошње власти бирократије. Колико се у усменој, приватној дискусији тамо иде далеко — јер су објављивања, што је лако појмљиво, једва могућа — тешко се може рећи.[89] Без сумње да се с незнатним напором може конструисати дијалектичка есхатологија по којој совјетска социјална и привредна форма, а не западна, представља крајњи степен отуђења, онечовечења пуке функције насталог човека и тиме чини непосредни први ступањ „преокрета" у друштвено уређење правог хуманитета. Једна таква идеологија била би свакако са научног становишта исто тако поништена као и њене претходнице, мада би она, баш као и ове, могла имати одређено социјално дејство.

Али пошто марксистичка дијалектика при свем том полаже право на то да представља научно сазнање, она се сада у свом односу према овоме сазнатоме мора одвојено карактерисати. Дијалектички модели мишљења — као сам овде и на другом месту[90] покушао да покажем — разумљиви су само у оквиру оног процеса рационализације и разлагања митских форми интерпретације света и самоинтерпретације, које се, пре свега, изводе и манифестују у филозофији (као што се уопште традиционална филозофија у више погледа може означити као прелазна појава између мита и науке).

Митска значења космоса и индивидуе по правилу пружају целокупну оријентацију у свету, која обухвата тврдње о односима чињеница, нарочито деловања и њихових такозваних последица, одговарајућих начина деловања и норми као и образаца за емоционално понашање. Тамо где се сада докучује област чињеничког путем науке — тј. описује у целокупности исказâ који се могу кривотворити — односне митске претпоставке показују се као погрешне, односно недовољне, и морају одустати од свог захтева за истином. Ипак, одређене заостале представе и језички обичаји задржавају се још доста дуго. Ако научно утврђене, вредносно неутралне непроменљивости природних догађања означавамо као „природне законе", онда је овај façon de parler последњи остатак интерпретације универзума као једног непрекршивим законским нормама уређеног државног бића. Природно да ово обележје не мења ништа нити на дотичним непроменљивостима нити ишта придодаје нашем знању. Оно је једна чиста језичка навика, односно конвенција и отуда се не може фалсификовати чињеницама. Исто се тако мало могу фалсификовати упути за вредносно-практични став, нпр. учења о природном праву или естетичко-контемплативна преображења космоса, која чине једну другу честу групу остатака митског тумачења света. Логична анализа и историјско истраживање теорија природног права свакако показују да оне представљају пуке празне формуле, које се могу испунити ма којим морално-политичким садржајем и заиста су и биле испуњаване.

Тако се тамо где није могуће фалсификовање и нарочито где, осим тога, у игри учествују јаки вредносно-идеолошки мотиви или јако чврсти политички интереси, могу одржати остаци митских представа, често са невероватном жилавошћу. При том им у пракси у корист иде управо она особина, која са научнотеоријског становишта чини њихову одлучујућу слабост, наиме њихова празнина. Пошто су празни, они су непобитни, тј. пошто они не исказују ништа о стањима ствари која би се могла проверавати, они се путем њих такође не могу ни ослабити. Пошто они такође не поседују никакав властити вредносни садржај, могу се сјединити са ма којом вредносном позицијом и могу тиме пробудити утисак општеважећих и вечних вредносних принципа.

Празне формуле те врсте често следе из филозофског рационализовања социоморфних и техноморфних схватања света и човека, али и из схватања митских представа па̂да и уздизања душе или Бога који из себе успоставља свет и поново се с њим уједињује и измирује. Ово последње чини најважнији извор хегеловско-марксистичке дијалектике. Сада дијалектика — како је већ више пута показано — и речник који се односи на њу могу бити употребљени за описивање практично ма ког догађаја или односа у природи и друштву; отуда је, такође, у свако доба могуће представити ток политичке или духовне повести, уколико је он већ познат, као дијалектичку драму. Надаље се трофазним дијалектичким ритмом првобитног стања, па̂да и ослобађања може стално манипулисати на тај начин да се свако стање које се не допада, појави као „негативна" међуфаза, а свако повољно или пожељно, појави као позитивни последњи ступањ; при том дијалектика, насупрот природноправним празним формама, има ту предност да жељено стање не поставља као пуки етички захтев који се може испунити или не, него истовремено као неиздрживу и као нужну последицу повеснодруштвеног процеса. На ову последњу околност је Маркс са толико презира указивао природноправним и етичким социјалистима с којима се он спрдао као с „утопистима".[91]

Али уколико се дијалектика не ограничава на то да њеним речником опише оно што се већ догодило и, на другом месту, сазнало, него — као код Маркса — да прави историјска предсказања, онда долази до израза чињеница да ова тобоже научна метода води порекло из гностичко-есхатолошког мишљења, једног **wishful thingking** (прижељкивања) најчистије форме, које у свом постављању циља оштро противречи свеколиком научном мишљењу. У трезвеном одмеравању факата дијалектички пророк неће постављати више или мање вероватне прогнозе, при чему, пре свега, начелно не узима у обзир вредновање предсказаних догађаја, него по свеку цену хоће да постигне апсолутну сигурност његовог будућег остварења, што он потпуно страсно прижељкује. Зато није чудно што се дијалектичка пророчанства по правилу не остварују. Свакако да се коришћењем неодређености и могућности манипулисања дијалектиком накнадно може дијалектички објаснити неуспех предсказања.[92] Али ко се интересује за употребљива предсказања, а не за накнадна извињења, сматраће такву појаву узалудном, чак погрешном, а ко се ослања на дијалектику као инструмент предсказања мора доживети горка разочарења.

Тако је и повест кретања̂, која су оријентисана ка крају, пуна потресајућих примера за то да се есхатолошка прорицања нису испунила: у часу највише нужде не следи никакав ослобађајући „преокрет", и судбина ових људи немилосрдно се извршила. Ово се у неким земљама — као у Шпанији — и десило марксизму. Али исто тако може да се деси да се развије ситуација у којој је притисак на угрожене групе попустио, те да су оне стога заборавиле своју потребу за учењима о ослабађању. Тако је марксизам прошао, пре свега, у западноевропским земљама где је индустријско радништво временом задобило знатан удео у политичкој моћи и привредном благостању. У складу с тим, социјалистички раднички покрети Запада лако су се дистанцирали од дијалектичког пророштва. А тамо где је марксистичка револуција извојевала своју велику победу, она није означила очекивани дијалектички скок у бескласно друштво без нужде и угњетавања. Штавише, у знаку дијалектичког материјализма настала је нова форма власти која по ригорозности надмашује феудално-апсолутистички систем и чија се чврста рука одмах осетила и у идеолошкој области.[93] Средствима једне емпиријско-рационалне социологије овај развој се показује најмање као вероватан,[94] а за правоверне марксисте револуционарне генерације он је, ипак, значио једно нечувено изненађење и трагично разочарење,[95] због чега су се они често изнутра ломили и пре него што их је нова олигархија, која се изградила у партији и држави, физички ликвидирала. У току свог институционализовања[96] изворна револуционарна професија марксизма у растућој мери се прилагођава оправдавајућим потребама „нове класе" и тиме иде путем којим су многа испољавања религијског духа већ прошла пре ње: путем од есхатологије до схоластике.[97]

Превео са немачког
Душан Ђорђевић Милеуснић

Напомене

1. T. D. Weldon, **The Vocabulary of Politics,** London 1953, 126.

2. Уз ово уп. M. Scheler, Probleme einer Soziologie des Wissens, у: **Versuche zu einer Soziologie des Wissens,** München 1924, с. 77; даље H. Plessner, **Zwischen Philosophie und Gesellschaft,** Bern, 1953, с. 30f; исти, **Die verspätete Nation,** Stuttgart 1959; као и H. Marcuse, **Reason and Revolution,** London 1955, с. 14ff. — О зависности немачке филозофије од евангелистичке теологије уп. и Ничеова разматрања која је скупио G. — G. Grau, **Christlicher Glaube und intellektuele Redlichkeit,** Frankfurt a. M., 1958. с. 35ff.

3. Такве напетости постојале су нпр. између Хегела и немачке рестаурације, уп. J. Ritter, **Hegel und die französische Revolution,** Köln-Opladen 1957.

4. Понекад се одбијање ових утицаја управо осећа као сасвим национална ствар; на пример када Th. Haering у зборнику: **Das Deutsche in der deutschen Philosophie,** Stuttgart—Berlin 1941, оне Немце који су случајно дошли „под западни страни утицај" прекорева за „неверство према оном најсветијем" и када их окривљује да се хране „комином, уместо богатством властитог породичног добра" (с. 423). Заступници таквих схватања у сваком случају нису свесни да се у погледу овог „породичног добра" не ради о правом немачком стваралаштву, него у суштини о продужавању касноантичко-оријенталистичких теолошких спекулација.

5. Колико је млађи Маркс био под утицајем романтизма показују и његове лирске песме, нпр. „Дивље песме" које су се појавиле 1841. у берлинском **Athenäum**-u а прештампане у MEGA I/1, с. 147—8; уп. и увод у овај том, с. XXXVI и даље. Било би интересантно испитати однос између „неомарксизма" из периода после првог светског рата и истовременог грађанског новоромантизма. — Пошто немам на располагању потпуни примерак MEGA и пошто се ово издање иначе не може лако набавити, у ономе што следи цитираћу већином боље приступачна издања.

6. Д. Чижевски, **Hegel bei den Slaven,** Reichenberg 1934, с. 384, бел. 20: „Познато је да је немачка мистика, пре свих Мајстер Екхарт и Беме (а очито и Етингер), утицала на Хегела. С друге стране, веома је важно имати на уму да је 'Ареопагитика', која је код немачких мистика била веома омиљена, вековима у великој мери одређивала и руску религијску мисао. Још би интересантније било подробно испитати колико су оријентални црквени оци, који су нпр. Готфриду Арнолду Етингеру и Баадеру, ипак, били добро знани а који су, с друге стране, утицали на мишљење руских религијских филозофа, одредили сличност између филозофâ немачког идеализма и данашњих руских мислилаца." — По K. Richstätteru S. J., „Der 'Vater der christlichen Mystik' und sein verhängnisvoller Einfluss", у: **Stimmen der Zeit** 58 (1928), с. 214 већ је словенски апостол Кирило напамет знао списе Псеудо-Дионисија Ареопагите, а 1371. они су преведени на словенски. И Прокло, чији су **Основи теологије** били преведени на грузијски већ у дванаестом веку, без сумње је на Истоку снажно накнадно утицао, уп. E.R. Dodds, **Proclus. The Elements of Theology,** Oxford 1933, с. XXIX.

7. Известан број ових односа скицира J. Taubes, **Abendländische Eschatologie,** Bern 1947. — Насупрот томе, са опрезом треба погледати књигу E. Voegelina, **Wissenschaft, Politik und Gnosis,** München 1959, као и његово старије дело: **The New Science of Politics,** Chicago 1952. Аутор је ту склон да сва унутарсветска учења о спасу и револуционарне идеологије означи као гностичке, услед чега он појам гнозиса злоупотребљава, односно испражњује га.

8. S. Freud, **Das Unbehagen in der Kultur,** Wien 1930, с. 25f; с. 28.

9. Ближе о томе: „Seelenglaube und Selbstinterpretation" у: E. Topitsch, **Sozialphilosophie zwischen Ideologie und Wissenschaft,** Neuwied—Berlin, 1966, с. 171f; уп. даље: исти „Die platonisch-aristotelischen Seelenlehren in weltanschauungskritischer Beleuchtung", **Sitzungsber. d. Oestrr. Akad. d. Wiss.,** Phil. — hist. Kl. 233/4 (1959). Ту се може наћи шира литература.

10. F. M. Cornford, **Principium Sapientiae.** A Study of the Origins og Greek Philosophical Thought, Cambridge 1952, с. 62ff. — E. R. Dodds, **The Greeks and the Irrational,** California UP, с. 135ff., 207f.

11. J. Croissant, **Aristote et les mystères,** Liege—Paris 1932, с. 22ff.

12. E. R. Dodds, **op. cit.** с. 227.

13. F. M. Cornford, **op. cit.,** с. 118. — H. Diels, **Parmenides' Lehrgedicht,** Berlin 1897, с. 21; исти, „Himmels — und Höllenfahrten von Homer bis Dante", у: **Neue Jahrbücher** XXV (1922), с. 243.

14. Frg. B 8 (Diels).

15. Добар преглед ових предиката даје нпр. H. Merki, **HOMOIOSIS THEOI.** Von der platonischen Angleichung an Gott zur Gottähnlichkeit bei Gregor von Nyssa, Freiburg—Schweiz, 1952.

16. Чудно је да представама једног **ens perfectissimum** и једне њему сродне и сличне душе у основи леже исти предикати вредности и савршености као и представама раја, наиме ослобођеност од притска реалитета, који тиме сачињава претпоставку тих представа, уп. W. E. Mühlmann, „Chiliasmus, Nativismus, Nationalismus", у зборнику: **Soziologie und moderne Gesellschaft,** Stuttgart 1959, с. 241: „Уздрмано је духовно сиромаштво представа о земаљском рају, јер су све вредности које се ту прижељкују: вечна младост, ослобођеност од болести и бола, никакав умор и рад, уживање у обиљу — управо појмови оскудности, то јест: вредности потиру саме себе, а да при том нису самопротивречне, само кроз њихов проживљени контраст према преовладавајућој супротности." Милман овом тврђењу додаје вредносни суд: „Примећујем да у есхатолошкој представи света уопште нема величанствености коју неки теолози хоће да пронађу у њој, она ми се пре чини као потврда људског духовног сиромаштва и беспомоћности."

17. A.—J. Festugière, **La révélation d'Hermès Trismégiste,** том III: Les doctrines de l'âme, Paris 1953. — W. Theiler, „Gott und Seele im kaiserzeitlichen Denken", у зборнику: **Recherches sur la tradition plaonicienne** Geneva 1955. III, с. 65ff.

18. H. Merki, **op cit.,** с. 63.

19. A.—J. Festugière, **op. cit.,** бел. 17, том. IV: Le dieu inconnu et la gnose, Paris 1954.

20. H.—J. Schoeps, **Urgemeinde, Judenchristentum, Gnosis,** Tübingen, 1956. с. 37ff.

21. Изрази као **allos, eteros, ksenos, allotrios; alius alienus, extraneus,** у односу на стање душе у емпиријском свету стално се понављају у гностичкој литератури, уп. S. Hutin, **Les gnostiqes,** Paris 1959, с. 25.

22. J. Taubes **op. cit.,** с. 26.

23. Уп. Selenglaube und Selbstinterpretation с. 187 (види белешку 9).

24. H.—Ch. Puech, „Der Begriff der Erlösung im Manichäismus", у **Eranos-Jahrbuch** IV (1936), с. 188. — И угнозису сродној индијској **Sâmkhya,** самоослобођење произлази из „самосазнања", које се односи на „истинско право ја" које је различито од свих психоменталних датости. Уп. M. Eliade, **Yoga.** Unsterblichkeit und Freiheit, Zürich 1960, с. 11ff:15ff.

25. G. Kafka — H. Eibl, **Der Ausklang der antiken Philosophie,** München 1928, с. 220.

26. Своје донекле догматско формулисање ова схема (уп. и H. Merki, **op. cit.,** s. 105ff., 111) добија у Прокловим **Основама теологије** (параграфи 25—39). — О термину **epistrofe** уп. E. R. Dodds, **op. cit.** бел. 6, с. 218: „We may fairly conclude that the Neoplatonic concept of reversion has its roots in Middle Platonism, and perhaps in Poseidonius: it is at once an interpretation of Plato and a philosophical counterpart to the Hellenistic religious teaching about the ‚Himmelfahrt'" („Сасвим можемо закључити да неоплатонички појам окрета има своје корене у средњем платонизму, и можда код Посејдонија: у исто време он је интерпретација Платона и филозофска копија хеленистичког ремпијског учења о небеском путовању' ").

27. F. M. M. Sagnard **La gnose valentinienne et le témoignage de Saint Irénée,** Paris 1947, с. 242.

28. J. Taubes, **op. cit.,** с. 15ff. — K. Schubert, **Die Religion des nachbiblischen Judentums,** Wien—Freiburg 1955, с. 34ff; нос. 45ff.

29. Уп. E. Topitsch, „Ueber Leerformeln", у **Probleme der Wissenschaftstheorie,** hrsg. v. E. Topitsch, Wien 1960. с. 233ff. Ту се може наћи и шира литература.

30. J. Taubes, **op. cit.,** с. 74 — H. Jones. **Gnosis und spätantiker Geist,** Bd. I. Göttingen 1954, с. 260. — W Völekr **Der whare Gnostiker nach Clemens Alexandrinus,** Berlin 1952.

31. О Псеудо-Дионисију уп. сада проширена истраживања: R. Roques, **L'Univers dionysien.** Structure hiérarchique du monde selon le Pseudo-Denys, Paris 1954, и W. Völker, **Kontemplation und Ekstase bei Pseudo-Dionysius Areopagita,** Wiesbaden, 1958. У „Areopagitica" је нарочито јасно како се у теолошкој спекулацији укрштају с једне стране екстатично-катарзички и мистички а с друге социоморфно-јуристички мотиви, уп. R. Roqeus, **op. cit.,** с. 86: **„L'ordre dionysien ... est à la fois statique et dynamique, sociologique et spirituel, juridique et mystique."** („Дионисијски ред ... је у исто време статичан и динамичан, социолошки и духован, јуристички и мистичан").

32. R. Roques, **op. cit.,** с. 72ff.

33. W. Wölker, **op. cit.,** с. 148f., уп. и с. 136f.

34. **De divis. nat.** V 3f., нав. према H. Leisegang, **Denkformen,** Berlin 1951, с. 176.

35. G. Rabuse, **Der kosmische Aufbau der Jenseitsreiche Dantes,** Graz-Köln 1958, с. 21ff., 68f. — M. Schedler, **Die Philosophie des Macrobius und ihr Einfluss auf die Wissenschaft des christlichen Mittelalters,** Münster 1916. — Данте је високо ценио из Проклових књига компилирану **Liber de Causis,** уп. C. Sauter, „Dante und der **Liber de Causis"**, у: **Historisch-Politische Blätter** 147 (1911), с. 81ff.

36. G. Rabuse, **op, cit.,** с. 230f. — J. Taubes, **op. cit.,** с. 81f.

36a. За повест ових представа уп. и K. Richstätter S. J. **op. cit.,** бел. 6. — W. Völker, **op. cit.,** 31 с. 218ff и H Söderberg, **La religion des Cathares.** Etude sur la gnosticisme de la basse antiquité et du moyen-âge, Uppsala 1949.

37. О непрестаном деловању **Areopagiticae** уп. K. Richstätter, **op. cit.,** бел. 6. — W. Völker, **op. cit.,** бел. 31. с. 218ff; за исто у односу на Прокла E. R. Dodds, **op. cit.,** бел. с. XXVIff., као и R. Klibansky, „Ein Proklos-Fund und seine Bedeutung", **Sitzungsber. d. Heidelberger Akad. d. Wiss.,** Phil. — hist. Kl., Jahrg. 1928/29,5. Abhandlung.

37. **De docta ignorantia** I 16 — Преко Мајстер Екхарта и Кузанског посредован је немачком мишљењу и један мотив теолошко-филозофске спекулације који припада традицији дијалектике. Ако се заиста озбиљно бавимо „негативном теологијом" новоплатонизма и Ареопагитике, онда или доспевамо само у мисаоне и емоционално неисказиве празне обрасце или се просто напросто морамо вратити у ћутање. Да би умакли овој консеквенци, која мора да значи крај теолошке спекулације, многи су мислиоци покушали да саму „негацију" поставе као акт разума, „као привремено постављање, које се са своје стране опет мора поништити, да би се нашао неки образац за неисказивост и немисливост Бога. Када Мајстер Екхарт у својим латинским списима понавља **negatio negationis** као израз за јединство, а суштину Бога схвата на тако различите начине, и када за Кузанског **remotio negationum** постаје једно методски важно средство његовог филозофирања, онда у Прокловом учењу о Једном можемо видети својствени дијалектички извор ове мисли." R. Klibansky од кога **(op. cit.,** с. 12f) потичу ове реченице, додаје у напомени: „Означавање смисла, који ова мисао, која у свом извору припада мистичкој спекулацији, добија у нововековним системима, у Спинозином учењу о сазнању и у дијалектичком процесу Хегелове логике, захтева једно посебно испитивање." Пошто је ова форма дијалектике за марксизам од периферног значаја, она се у оквиру наше теме не мора даље следити. — За накнадно деловање гнозиса и новоплатонизма у немачком идеализму уп. H. Eibl, **Vom Sinn der Gegenwart,** Wien 1933, с. 25ff; као и још и данас важан рад F. A. Staudenmaiera: **Die Philosophie des Christentums,** I, Giessen 1840.

39. E. Benz, **Die christliche Kabbala.** Ein Stiefkind der Theologie, Zürich 1958.

40. Уп. G. Scholem, **Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen,** Frankfurt/M. 1957, с. 290, 296, 306f.

41. Ово схватање света као процеса самоиспољавања Бога дотиче се са схватањима новоплатоничара и Ареопагитике, уп. R. Roques, **op. cit.,** с. 77.

42. E. Benz, **op. cit.,** с. 47.

43. G. Scholem, **op. cit.,** с. 301.

44. G. Scholem, **op. cit.,** с. 314

45. Може се запазити да је флорентински платонизам и пре Лурије био заинтересован за кабалу али и за Прокла и Ареопагитику. Уп. E. Benz, **op. cit.,** с. 10; R. Klibansky, **op. cit.,** с. 21: До дубоко у ренесансу платоничке мисли изгледале су нераскидиво везане са тумачењем коментатора (sc. Прокло). Чак и када је оригиналан Платонов текст већ дуго био познат, истрајавало се на овој повезаности, најјаче управо у кругу 'платонске' академије у Фиренци." О Марсилију Фичину као тумачу Дионисија, уп. W. Völker, **op. cit.,** с. 255.

46. W.A. Schulze, „Jakob Böhme und die Kabbala", у **Zeizschrift f. philosoph. Forschung** IX (1955), с. 447ff., на жалост не даје никаква сведочанства о изворима Јакоба Бемеа.

47. E. Benz, исто, с. 53.

48. E. Benz, исто, с. 51.

49. E. Benz, исто, с. 41f.

50. R. Schneider, **Schellings und Hegels schwäbische Geistesahnen,** Würzburg 1938, с. 120.

51. R. Schneider, исто, с. 123. уп. с. 133.

52. F. Ch. Oetinger, **Inquisitio in sensum communem et rationem,** Tübingen 1753, с. 56: „Itaque totum primo percurre sine ordine, dum modo finis in initium considerationis redeat; dein partes et characteres diversos observa; tertio nil praetermitte, quod relationem partium ad totum ordine quodam refert. Hunc triplicem considerandi modum postmodum ad quamvis partem applica; tandem hunc processum eousque continua, donec exhau-

seris omnia quae ad totum formandum concurrunt", нав. према R. Schneider, **op. cit.**, с. 71.

53. За оно што следи уп. E. Benz, „Johann Albrecht Bengel und die Philosophie des deutschen Idealismus", у: **Deutsche Vierteljarschrift f. Literatur und Geistesgeschichte** XXVII (1953), с. 528ff. — G. Rohrmoser, „Zur Vorgeschichte der Jugendschriften Hegels", у: **Zeitschrift f. philosoph. Forschung** XIV (1960), с. 182ff.

54. E. Benz, исто с. 553.

55. За утицај ових традиција на Шелинга уп E. Benz, „Schellings theologische Geistesahnen", **Abhandlungen d. Akademie d. Wissenschaft u. d. Literatur in Mainz,** Geistes- u. sozialwiss. Kl., Jahrg. 1955, Nr. 3, i W. A. Schulze, „Schelling un die Kabbala". у: **Judaica** XIII (1957), **с.** 65-99, 143-170, 210-232.

56. J. Taubes, **op. cit.,** с. 35, ипак је и учење о божанском логосу и његовим идејама стварања претпоставка Хегелове логике.

57. Утицај Прокла и Ареопагитике морао би бити још јаче наглашен него што је то случај код Таубеса.

58. Ово важи за „грађанске" ауторе (H. Glockner, Th. Haering, R. Kroner) исто као и за H. Markuzea **(op. cit.,** бел. 2) и Ђ. Лукача, **Der junge Hegel und die Probleme der kapitalistischen Gesellschaft,** Berlin 1954, али и за темељна католичка супротстављања марксизму, нпр. G. A. Wetter, **Der dialektische Materialismus,** Wien 1958, или J. — Y. Calvez, **La pensée de Karl Marx,** Paris 1956.

59. R. Schneider, **op. cit.,** с. 40f.

60. За мотив „одвајања" и „поновног сједињавања" код младог Хегела уп. P. Rossi, „La dialettica hegeliana", у зборнику **Studi sulla dialettica,** Torino 1958, с. 168ff.

61. За развитак мишљења о царству божјем у немачком духовном животу новог века уп. E. Hirsch, **Die Reich-Gottes-Begriffe des neueren europäischen Denkens,** Göttingen 1921; J. Hoffmeister, **Die Heimkher des Geistes,** Hameln 1946, с. 218f.

62. Хелдерлиново писмо Хегелу од 10. јула 1794.

63. H. Nohl, **Hegels theologische Jugendschriften,** Tübingen 1907, с. 345ff; Th. Haering, **Hegel. Sein Wollen und sein Werk,** Bd. I, Leipzig—Berlin 1929, с. 536ff., посебно с. 562ff. — Уп. и P. Rossi, **op, cit.,** бел. 60, пос. с. 181

64. Уп. F. Chr. Baur, **Die christliche Gnoss oder die christliche Religionsphilosophie in ihrer geschichtlichen Entwicklung,** Tübingen 1835, **с.** 668ff, пос. с. 675ff, 680f. — О религијској позадини Хегелове спекулације такође: F. A. Staudenmaier, **Darstellung und Kritik des Hegelschen Systems,** Mainz 1844, као и W. R. Corti, **Die Mythopoese des „werdenden Gottes",** Zürich 1953.

65. G. W. F. Hegel, **Phänomenologie des Geistes,** passim. — О значењу појма „оспољење" за феноменологију духа уп. G. Lukács, **op. cit.,** с. 611f.

66. G. W. F. Hegel, **Vorlesungen über die Philosophie der Religion,** Stuttgart 1928, с. 210.

67. G. W. F. Hegel, **Philosophie der Weltgeschichte,** Leipzig 1920, с. 24ff.

68. G. W. F. Hegel, **Jenenser Realphilosophie,** Leipzig 1931, **с.** 217.

69. G. W. F. Hegel, **Phänomenologie des Geistes,** Leipzig 1949, с. 287. — За делатност као „оспољавање" уп. с. 229f.

70. G. W. F. Hegel, **op. cit.,** с. 148.

71. За Хегелову филозофију рада уп. H. Popitz, **Der entfremdete Mensch,** Basel 1953, с. 117ff., и M. Friedrich, **Philosophie und Oekonomie beim jungen Marx,** Berlin 1960, с. 124ff.

72. T. D. Weldon, **op. cit.,** с. 130.

73. Уп. горе белешку 29.

74. R. Haym, **Hegel und seine Zeit,** Berlin 1857, с. 5.

75. K. Marx, **Die Frühschriften,** Stuttgart 1953, **с.** 13.

76. И словенски хегеловци су на исти начин поступали са Хегелом, за шта Д. Чижевски, **op. cit.,** бел. 6, пружа бројне примере. Тако су, по узору на Хегела, биле конструисане бројне филозофије повести, у којима су словенски аутори вазда своме народу и његовој религији приписивали предиспозицију за овенчани свршетак повести, док је протестантско германство, коме су немачки мислиоци предвиђали ово окруњење, протерано у надвладиви први ступањ. Тако је нпр. руски словенофилни хегеловац Јуриј Самарин (1819——1876) посматрао католицизам унеколико као тезу, протестантизам као „пролазни моменат" односно „негацију", док је грчку ортодоксију Руса представљао као развијено обиље и целину хришћанства (исто, с. 254f). Гроф Е. Е. Комаровски

(1803—1875) поделио је развитак човечанства на три епохе: на антику, на западноевропску цивилизацију и (будућу) епоху словенства са Русијом на челу, при чему он — слично Јоакиму Флориском и Хегеловој филозофији религије — ова три ступња повезује са трима божанским персонама (исто, с. 287). Али и Словак Људевит Штур (1815—1856) додељује у своме спису „Словенство и свет будућности" словенским народима и нарочито Словацима вођство у повести која долази (исто, с. 379ff). Пошто Словени — слично као и Марксови пролетери — тада још нису били приспели, њихов повеснофилозофски хегелијанизам носи једну јасно активистичку, на будућност усмерену ноту и тиме тенденцију да Хегела због његовог контемплативног и на прошлости окренутог става, деградира у пуког претходника. Тако је руски мислилац К. Аксаков (1817—1860) Хегелову филозофију ценио само као претпоследњу истину, над којом (слично као код Маркса) треба да стоји живот као конкретно уједињење теорије и праксе (исто, с. 256). На сличан начин захтевао је пољски хегеловац Август Чишковски (1814—1894) да се Хегеловој филозофији, која остаје при пукој мисли, мора супротставити једна филозофија чина (исто, с. 66).

77. K. Marx, **op. cit.,** с. 13

78. К. Marx, исто, с. 12f.

79. К. Marx, исто с. 17. (Коришћен превод Бран. Живојиновића).

80. За схему „губитка и поновног задобијања човека", „самоотуђења и укидања самоотуђења" уп. П. Ландсхут, Увод за **op. cit.,** (види белешку 75), с.XXXVIIff; H. Barth, **Wahrheit und Ideologie,** Zürich 1945. с. 112ff. 164ff; H. Popitz, **op. cit.,** passim. — Неки обрти код Ђ. Лукача звуче управо као наводи из гностичких религијских текстова, **Geschichte und Klassenbewustsein,** Berlin 1923. пос. 151ff. нпр. с. 153: „На једној се страни спознаје да је друштвени битак уништио човека као човека. Но истодобно се на другој страни показује принцип како друштвено уништен, раскомадан, међу делимичне системе подељен човек, мисаоно поново треба да буде успостављен", или с. 156: „Генеза, произвођење произвођитеља сазнања, растварање ирационалности ствари по себи, **буђење сахрањеног човека** (подвукао Е. Т.) концентрише се сада, дакле, конкретно на питање дијалектичке методе." (Коришћен превод Данила Пејовића). — С овим је у вези и сродство између неких компоненти марксистичког учења о идеологијама и одређених садржаја теолошке предаје. Ако се идеологија схвата као нужна погрешна свест отуђеног пропалог човека, онда је овај увид сасвим очигледно један секуларизовани дериват распрострањеног учења да је душа падом била оштећена у својој способности сазнавања истинâ спасења, односно да је изгубила ову способност.

81. MEGA I/3, с. 83.

82. Маркс је, у једном много каснијем периоду, од дијалектичког преокрета негације у негацију негације очекивао укидања капиталистичког приватног власништва: **Das Kapital,** Wien—Berlin 1932, с. 803: „Капиталистички начин присвајања који произлази из капиталистичког начина производње, отуда капиталистичког приватног власништва, јесте прва негација индивидуалног, на властитом раду заснованог приватног власништва. Али капиталистичка производња са нужношћу природног процеса ствара властиту негацију. То је негација негације. Она не успоставља поново приватно власништво, већ индивидуално власништво на основу тековине капиталистичке ере."

83. Уп. J. Taubes, **op. cit.,** с. 161f.

84. K. Marx, **op. cit.,** (види белешку 75), с. 235.

85. K. Marx, исто с. 253.

86. K. Marx исто, с. 270; уп G. Lukács, **op. cit.,** с. 628.

87. K. Marx, исто, с. 274f.

88. У сваком случају је и оно што је Маркс могао да разуме под „не отуђеним" човеком у суштини само једна филозофски конструисана копија емпиријски стварног, патњи подвргнутог човека, уп. К. Mielcke, „Wissenschaft und Utopie in der Geschichtslehre von Karl Marx" у: **Geschichte in Wissenschaft und Unterricht** X (1959), с. 160.

89. Свакако да се заступници званичног дијалектичког материјализма боре против дотичних интерпретација „отуђења", нпр. G. Mende, „Eine Einführung in die Philosophie", у: **Wissensschaftilche Zeitschrift der Friedrich-Schiller-Universität Jena,** Gesellschafts- u. sprachwiss. Reihe VIII (1958/59) с. 33ff.

90. Пре свега у горе наведеном раду, уп. белешку 29.

91. T. D. Weldon, **op. cit.,** с. 107ff. — H. Kelsen, **The Political Theory of Bolshevism,** California UP 1955, с. 19. — исти, **The Communist Theory of Law,** New York 1955, с. 49f.

92. K. R. Popper, „What is Dialectic?", у: **Mind** 49 (1940), с. 424: „Any development whatsoever will fit the dialectic scheme; the dialectician need never be afraid of any refutation by forthcoming experience". (Сваки ће развитак одговарати дијалектичкој схеми; дијалектичар не треба никада да се боји икаквог побијања наступајућим искуством"). — Уп. E. Rignano. **The Psychology of Reasoning,** London 1923, с. 243: „Now it is evident that this classification or 'framing' of successive phenomena of reality in thesis, antithesis, and synthesis, is always possible, owing precisely to the great vaguenes of these concepts. So that, even if the evolution of the world had followed another course, the same classification would still have adapted itself without any difficulty" („Сада је очигледно да је ово класификовање односно 'склапање' сукцесивних феномена стварности у тезу, антитезу и синтезу увек могуће захваљујући управо великој нејасности ових појмова. Тако да би се чак и ако би еволуција света следила други ток, иста класификација прилагодила без икакве тешкоће").

93. О промени коју је улога идеологије и њених носилаца преживела у совјетској Русији од доба револуције, уп. E. Boettcher **Die sowjetische Wirtschaftpolitik am Sceideweg,** Tübingen 1959, с. 111f.

94. Јаку тенденцију ка стварању нових олигархија унутар социјалистичких партија јасно је изложио већ R. Michels, **Zur Soziologie des Parteiwesens in der modernen Demokratie,** 1. издање 1911; 2. изд. Stuttgart, 1957. — Уп. V. Pareto, **I sistemi socialisti,** Torino 1954. Прво издање овог дела појавило се 1902. на француском језику.

95. M. Buber-Neumann, **Von Potsdam nach Moskau,** Stuttgart 1957, с. 400, пише о негдашњем комунистичком вођи Хајнцу Нојману који је био ухапшен у великој чистки 1937: „У то време имала сам утисак да се он жарко трудио да код Канта, Хегела, Маркса и Лењина пронађе разлог за њему неразумљив и алармантан развој марксистичке праксе у совјетској Русији. Његова критичка разматрања кружила су непрестано око повређивања унутарпартијске демократије, и док је Стаљинова државна полиција по целој земљи хапсила, саслушавала, убијала и чинила да људи заувек нестану, Хајнц је седео за својим писаћим столом и вредно проучавао дело Хегела, учитеља државног права, не би ли од њега добио ваљан одговор, објашњење за дилему садашњости." Код познатих аутора овако појашњење свакако се не може наћи.

96. О институционализовању и остварењу харизме, уп M. Weber, **Wirtschaft und Gesellschaft,** Tübingen 1956, с. 669f; 690f.

97. Термин „схоластика" овде се употребљава у смислу P. Honigsheima, „Ueber die sozialhistorische Standortgebundenheit von Erziehungszielen", у зборнику: **Schule und Erziehung,** Berlin 1960, с. 41ff. — За овај процес преиначавања марксизма у Совјетском Савезу уп. E. Boettcher, **op. cit.,** с. 210: „Марксизам је тај који треба да истражи да ли су . . . Совјети, путем властитих прогласа и бесмислених накнадних исправки, сами узроковали толику промену у њему да је он у својој сржи постао потпуно нешто друго и постао подесан за ма коју политику . . . Ми га у крајњој линији разазнајемо као просту оправдавајућу идеологију самодопадне политичке моћи. Он нам се на тај начин показује као испражњен од свог изворног садржаја, што опет не треба изједначавати са испражњеношћу функције унутар практичне политике."

Гностичке основе Хајдегеровог нихилизма

Сузан Анима Таубес

Ниче је једном приметио да је немачка филозофија прокријумчарена теологија. Он је посебно мислио на немачки идеализам, који се у својим дубљим слојевима креће око питања којима се обично бави теологија. Циљ овог текста је да се у оквиру критеријума гнозе Хајдегерова филозофија интерпретира као Хајдегерова прикривена теологија.

Под гностицизмом се обично подразумевају учења разних јеретичких религијских секти које су биле на врхунцу од првог до око петог века наше ере. Међутим, иако су секте и практично сви њихови писани документи уништени а наше знање о њима постоји углавном захваљујући њиховим противницима, гностички појмови су остали делатни током повести западног мишљења. Поновно јављање гностичких тенденција у мишљењу у огранцима модерне филозофије, као и у савременим религијским размишљањима и књижевним покретима, наглашено је у случају немачког идеализма (F. C. Baur, **Die christliche Gnosis oder die christliche Religions-Philosophie in ihrer geschichtlichen Entwicklung,** Tübingen 1835), надреалистичког покрета (M. Carrouges, **André Breton et les données fondamentales du surrealisme,** Paris 1950), и списâ Симон Вејл (M. Moré „La pensée religieuse de Simone Weil)" у **Dieu Vivant** No. 17). Излагање гностичких основа Хајдегеровог нихилизма сачињава посебно поглавље у оцењивању оживљавања гностичких прилаза у модерној духовној кризи.

Ниједна расправа о Хајдегеру не може да пропусти а да не примети да он употребљава и неутралише теолошке категорије. Али на питање зашто феноменолошка онтологија мора да позајми своје категорије од теолошких мислилаца какви су Кјеркегор, Паскал, Лутер и Августин, није се одговорило. Хришћански теолози одмах су препознали Хајдегера као „јеретика". Али „јерес" подразумева најприснији и најсложенији однос према ортодоксији при чему одбојност и привлачност иду руку под руку. Тон католичком интерпретирању дао је Ерих Пживара **Augustinus,** Leipzig 1934, pp. 72—97). Управо је он открио продор гностичких менихејских и неоплатоничких елемената у Хајдегеров нихилизам. Али, пошто за Пживару и његове католичке следбенике гнозис изражава најопасније „сатанске" могућности човека, Хајдегер је у њиховој критици једноставно осуђен, и они овај свој увид у Хајдегеров однос према гнозису не развијају даље.

Наш је задатак да лоцирамо универзум говора у коме Хајдегерови појмови имају своје место и да изложимо оне дубље токове мишљења који не теку толико много кроз његову филозофију колико тајно утичу и управљају самим њеним током. Мора се показати да се извор за ове токове не налази у академској предаји, него у теолошкој, и, посебно, у традицији гностичке јереси.

Наслов Хајдегеровог главног дела **Sein und Zeit (Бивствовање и време)** представља парадокс. Он у овом делу хоће да изнова постави питање о смислу бивствовања; а управо интерпретација времена отвара могући хоризонт било каквог разумевања бивствовања. Критеријум за неку онтологију није безвремен него је време сâмо. Овај парадокс спајања онога што се обично прихвата као појам трајања (бивствовање) са потенцијом пролазности (време) захтева објашњење.

Хајдегерова критика традиционалне онтологије даје нам први путоказ ка његовој позицији. У традиционалној онтологији бивствовање се разуме као најпотпунији појам. Захваљујући овој индентификацији бивствовања са оним што је најопштије традиционална онтологија од самог почетка лишава себе могућности дефинисања бивствовања. Следствено, Хајдегер тежи да ограничи „бивствовање" на појам најпојединачнијег. **Seinsfrage** (питање о бивствовању) није прилика за нестварне спекулације о најопштијим општостима; оно је у исто време и најфундаменталније и најконкретније питање.

Од Аристотела онтолошко питање управљено је ка разумевању **универзалне** основе свега што јесте. Збир свега што јесте конституише космос. Дакле, онтологија је обично управљена ка космосу и покушава да конструише своје категорије како би сместила космос. Онтологија нагиње космолошком систему категорија. У овом смислу нема разлике између реалистичког (аристотеловског) и идеалистичког (кантовског) онтолошког пролаза. Јер, чак и тамо где категорије имају свој извор у субјекту, оне су управљене ка космосу (феноменима). Категорије служе као оруђа за разумевање „објекта", космоса.

Хајдегерова **Fundamentalontologie** (Фундаментална онтологија) управљена је у супротном правцу. Циљ онтологије је да формулише, не категорије за разумевање структуре космоса, него **Existenzialien** (егзистенцијале) као структуре **„Dasein"**-а (опстанка) односно личности. **„Dasein"** је Хајдегеров технички израз за бивствујуће које смо ми сами. Ово „бивствујуће", међутим, схваћено је „онтолошки" као чисти акт само-рефлексије који има првенство у односу на било које „онтичко" одређење на емпиријском или рационалном или духовном нивоу. **„Dasein"** се стога може превести изразом „личност", који указује на чисту рефлексивност при чему се не подразумева никакав појам персоналности. **Fundamentalontologie** не улази у контраверзију између реализма и идеализма; њу не интересује тврђење првенства било субјекта било објекта у „епистемолошкој релацији" зато што она сасвим стоји изван проблема заснивања објективног знања.

Бивствовање чији је смисао у питању није бивствовање космоса него бивствовање личности. Дакле, категорије субјекта и објекта замењене су са **Existenzialien,** категоријама релације личности према самој себи. Личност се опире свим светским категоријама; она се открива не кроз свет него у супротности према њему. Концепт **Fundamentalontologie** састоји се у фокусирању на личност као бивствујуће **(Seiende)** чији се на-

чини само-односа морају интерпретирати с обзиром на дефиницију смисла бивствовања. Само зато што се онтологија мора засновати у егзистенцијалној аналитици личности и зато што је „личност у својој најунутрашњијој суштини примордијално идентична са **временом самим**",[1] може интерпретација времена служити као хоризонт сваког разумевања бивствовања. Али где лежи извор овог радикално акосмичког појма личности?

Наговештај самог Хајдегера може нам показати пут до одговора. У белешци за важно поглавље о **Angst** (стрепњи) Хајдегер наводи Августина, Лутера и Кјеркегора као изузетке од правила „занемаривања егзистенцијалне аналитике **Dasein**-а".[2] Примедба је откривајућа, с обзиром на Хајдегеров добро познати антихришћански став. Али зар не постоје дубоки али пригушени токови мишљења у оквиру саме хришћанске теологије који долазе до пуног израза у Хајдегеровој антитеологији? Сугестија није толико чудна ако узмемо у обзир да његов напад на хришћанску теологију уопште није на натуралистичким основама. У ствари, он оптужује хришћански теолошки склоп да је и сувише **натуралистички**; линија напада која је употребљавана против класичне онтологије примењива је и на теологију: теологија се још увек креће у космолошком склопу. Класична онтологија и хришћанска теологија „слажу се у томе да се **humanitas homo humanusa** посматра на основу претходно установљене интерпретације, природе, повести, света и његовог темеља".[3]

Хајдегерова антитеолошка полемика на тај начин полази са радикалније теолошке позиције. Морамо се подсетити да је хришћанска теологија синкретистичка. Суочени смо са традицијом која има порекло у (гностичкој) јеврејској јереси и која у себе није апсорбовала само хетерогене елементе хеленистичких мистеријских култова него је и морала да се помири са системима који су колико међусобно несагласни толико и отуђени од ње, прво са Старим заветом а онда са аристотеловском метафизиком. Хајдегерова полемика управљена је против библијског и метафизичког компромиса хришћанске теологије и на тај начин се наставља на тајну, езотеричку, јеретичку, „хришћанску" традицију. Упућивање на Августина је значајно, пошто је Августин, који је Западу открио „личност", био манихејски гностик који се касније обратио у хришћанство. А Кјеркегор је, може се рећи, поново открио личност модерном свету после њеног растварања у Хегеловој објективној хришћанској филозофији. У Кјеркегоровој антропологији личност је окренута од света; она стоји у голој изолацији, трансnatурална, трансетична, пре апсолутног духа, она је бог који није од овог света.[4] **Fundamentalontologie** је конструисана на Кјеркегоровим егзистенцијалним категоријама. Али коначна релевантност Кјеркегора за Хајдегера, и значај Хајдегеровог избора теолошки употребљених израза у једном атеистичком систему, може се разумети само упућивањем на гностички мотив.

Када Хајдегер најављује задатак деструкције целокупне историје онтологије као водећу нит за развој његове филозофије, он „протестује" — у области теорије — против истог класичног светског склопа, па је и гноза, с њим у супротности, дошла до гласа. За њега је традиционална онтологија једнака са „грчком онтологијом и њеном теоријом, која кроз различите обрте и наставке одређује концептуални склоп филозофије до данас".[5] Нестална граница традиције може се пронаћи у грчком гледишту да **„Dasein** разуме себе и бивствовање уопште кроз 'свет'."[6]

II

Дух антике састоји се у једноставном уверењу о коначној хармонији људске и космичке природе, и сви његови спекулативни системи од Платона до Стое изражавају човекову чврсту укорењеност у објективни политички и социјални оквир. A priori грчког духа, убеђење да је човек код куће у космосу, ваљан је чак и за касну антику када су друштвене претпоставке хармоније између човека и космоса нестале. Физико-теологија Стое реформисала је овај смисао хармоније. Космички „оптимизам" провејава кроз све стоичке списе, кога ни сво разочарање у политичку сферу није могло да угаси; космос је постао **полис** Стое а човек је постао космополит.

Дух гнозиса је у екстремној супротности према космичком оптимизму Стое. У свим својим варијацијама и сектама које су биле раширене по источном делу Римског Царства, и које су се кретале од мистеријских религија преко раног хришћанства до мандејских секти источно од Јордана, преовлађује један мотив: човек није „код куће" у космосу. **Логос** гнозиса „није од овог света". **Јеванђеље по Јовану** као и делови Павлових посланица пружају обимна сведочанства за ово дубоко отуђивање човека од космоса.[7] Изједначавање **kósmos=skótos,** „свет=тама", изражава гностички патос. Овде космос стоји уместо све емпиријске и психичке реалности. Космос преузима целину природног човека као своје власништво и држи га унутар властитог поља моћи; а човек се у свом очајничком трагању за собом осећа „ухваћеним" у свет, и открива једно коначно (са становишта света, непостојеће), скоро нули слично „језгро" личности, као последњи унутрашњи став који остаје стран у односу на свет.

Идеја апсолутне личности **(пнеума)** централни је и револуционарни концепт гностичке спекулације. Сва гностичка митологија и спекулација обрћу се око драме личности, њеног пада и спасења.[8]

Експликација драме гностичке личности захтева да прво разлучимо главне лајтмотиве који се провлаче кроз све различите гностичке системе и спекулације. Први велики симбол гнозиса је „страност" („туђост"). „Страни Бог" Маркиона одговара „страном животу", изгнанству које се помиње у мандејској литератури. „Страност" је сложен дијалектички појам. Човек је странац у свету и на тај начин одстрањен од својег дома. Страност је, штавише, својство света; свет је страно место у коме човек пати као странац. Може се десит, међутим, да странац, и сувише добро пронађе свој пут кроз путеве света и тако изгуби себе за свет, и тотално се отуђе од свог извора. Постоји, ипак, страни бог, страни свет са оне стране са које се личност отуђује у свету. Експликација различитих смислова појма „стран" садржи комплетну дијалектичку структуру драме личности.

Појава само-отуђивања (отуђивања личности) јесте дијалектичка поента гностичке драме, јер ту страност достиже свој врхунац: отуђена личност је отуђена од себе за отуђени свет. Остварење само-отуђења личности означава први моменат памћења њене изворне личности. Памћење се искушава као „чежња за домом" која управља личност ка њеном повратку кући. Када личност једном препозна да је страна за свет, више неће губити себе за свет и неће бити отуђенија од свог извора. Сазнање гнозиса је препознавање епигнозиса[9]. Судбина личности схвата се као прича која се одвија у драматској сукцесији. Историја је онда одлажење од извора и у исто време враћање извору. Пут личности у свет представљен је појмом пâда, односно „бачености"; пут кроз свет грешењем, изгнанством и бескућништвом; пут из света носталгијом, памћењем и спасењем.

Пошто је личност странац у свету, она мора доћи однекуд; она мора имати дом „с оне стране" света. Појам страности изазива оно с оне стране које ограничава и омеђује свет у затворени систем: све што јесте закључано је и изгубљено унутар света. Отуђена од себе (свог извора), личност је расејана кроз свет. Дисперзија личности је централни мотив гностичког и неоплатоничког мишљења до Августина.

Постоји један аспект насиља у судбини — бити странац. Ово се понекад изражава сликом заробљавања. Односно, насилно улажење у свет проматра се сходно моћној слици бивања баченим у свет: сходно **бачености.** „Зашто сте ме одвели из мога дома у заробљеништво и бацили ме у смрдљиво тело?"[10] Појам бачености је тако фундаменталан за гнозис да га налазимо чак и у програмској дефиницији гнозиса у валентинском систему.[11] Гностичка молитва је молитва за спасење од света у који је неко бачен.

Реакција на баченост у страно је **стрепња.** Ово искуство стрепње провејава кроз све варијанте гнозиса од мандејске митологије преко Новог завета до валентинских система. Спасење од света јесте спасење од стрепње: стрепња значи бити заборављен од извора, бити остављен сам, препуштен свету. Ова стрепња нема неки одређени објект то је стрепња од света као такав, храњена изолованошћу личности.

„Свет у гностичком мишљењу није неутрални концепт у смислу „универзума" који једноставно садржи све што постоји; напротив, свет се види као активна, демонска потенција оличена у слици кнеза овога света. Космос постаје потпуност **(плерома)** зла и супротстављен је богу који је потпуност добра.

Потпуност гностичког бога је парадоксална. Пошто је потпуност бога у супротности према потпуности света, божанско обиље, посматрано из света, јесте ништа. Један од главних Јонасових доприноса разумевању негативне теологије јесте управо то што он уочава порекло прогресивне тенденције у схватању бога путем негативних атрибута у негативизму гнозиса. Негативитет гностичког бога служи да тотално поткопа позитивну емпиријску стварност света и његов захтев за било каквом вредношћу, односно ваљаношћу. Ово објашњава како би јеванђеље негативног бога, које достиже врхунац у Базилидовом „не-бивању" богом **(ho oukion theos),** могло служити као снага спасења и запалити машту целих епоха.

Гнозис значи знање несветског бога у његовој апсолутној другости, и оно је радикално супротстављено знању света: науци и космологији. Услед космичког нихилизма гнозиса, гностичка спекулација обележена је објективним сиромаштвом и монотонијом. Пошто сви објекти постепено губе од значења, разноликост и многострукост емпиријског света стављена је у заграде. Сав интерес је управљен унутра у контемплацију негативне аксомичке личности. Пуноћа бога коначно је празнина. Нагласак је на емоционалној релацији према овој празнини.

Пуноћа света акустички се карактерише као **бука** света. Она се схвата као оргијастички ковитлац чија је главна функција да надгласа глас савести у личности. Бука света чини да се личност збуни и заглуши за њен властити глас, али у исто време она покреће личност из њене тупости. На крају, свет побеђује себе властитим оружјем. Личност је вођена кроз ковитлац света до екстремне тачке само-отуђења, у којој се она окреће себи и буди се за своје право стање.

Буђење је праћено продором чисте стрепње и чујењем **позива.** Позив продире кроз зидове света, он је вансветски, а ипак он се чује само у свету. Позив не додаје ништа буци света доприношењем још једног гласа какофонији гласова; позив живота је тих позив. Симбол позива фундаменталан је за све гностичке религије; чак и у Новом завету однос између слушања и веровања зависи од гностичког мотива позива.

Позив најављује гласник живота који није од овог света а ипак узима на себе усуд бивања странцем у свету да би искупио личност. Зашто се искупитељ жртвује и узима на себе путеве света? Зато што је личност део њега. Личност искупитеља и изгубљена личност која треба да се искупи коначно су идентичне.

Позив позива личност да се пробуди. Садржај позива је позив сâм; позив нема овосветску поруку. То је позив за буђење и у свим својим варијацијама он је једноставно заповест: Пробуди се! Овај потпуно формални императив може се испунити одређеним садржајем који се уклапа у драматични след од спавања до буђења. Позив је повезан са памћењем и препознавањем извора и обећањем спасења личности из света.

Гнозис, „знање" које садржи учење о путу спасења, по себи је ступањ у драми спасења. Знање (гнозис) није објективно; то није једноставно приповест посматрача **о** спасењу; оно чини унутрашњи конститутивни момент у процесу спасења.

III

Паралелне појаве и аналогни изрази у излагању гностичког концепта личности и Хајдегеровог концепта **Dasein** упадљиви су на први поглед. А ипак је у исто време једнако евидентна дубока и узнемирујућа разлика у нивоу и тону изражавања. Зар не би кореспонденције — баченост, **Geworfenheit;** стрепња, **Angst;** позив **Ruf** — могле бити само необична коинциденција? И зар не би централни значај симболâ само-отуђења, страности **(Unheimlichkeit),** памћења заборава, носталгије и заблуде, у излагању и гностичког и Хајдегеровог појма личности, могао бити само површна сличност? Може ли се понор између претераног патоса, необузданих маштарија и грозничавих оносветских визија гнозиса, и хладног и апсолутно закључаног и самостојећег иманентизма Хајдегерове филозофије превидети?

Форма митолошке гнозис изабрана је за излагање гностичког појма личности, пошто је мит уједно и први и најдиректнији израз гностичког искуства. Било би, међутим, погрешно довести у узајаман однос изразе који припадају различитим развојним ступњевима мишљења. Форма мита не може се једноставно изједначити са Хајдегеровим системом. Мит само може да обезбеди дубоко утемељену основу за спекулативну архитектонику филозофског система. Мит је нераздвојив склоп упућивања; може се чак рећи да је он начело раста за системску конструкцију. Стога не би било методолошки исправно упоређивати Хајдегеров систем са другим гностичким системима, зато што се наше питање примарно не бави међусобним односима различитих система него хоће да истражи основу Хајдегеровог система.

Прелаз од екстремне екстернализације мита до интернализације филозофије јесте најпресуднији. Док је у миту језгро појма трансценденције пројектовано у имагинарни други-свет и испуњено псеудо-позитивним значењем, у филозофској трансформацији трансценденција постаје унутрашњи ограничавајући принцип. Гностички спекулативни систем на тај начин може постати тотално иманентан у својој структури а ипак у свом центру задржати принцип трансценденције.

Драма личности у Хајдегеровом систему потпуно је иманентна. Зраци који су пројектовани у машту мита поново су скупљени и концентрисани у невидљивој унутрашњој тачки личности. Начело драматског кретања, уместо да је потиснуто у супротност између независних моћи, односно области, смештено је у властиту поларну структуру личности.

Симбол „страности" био је наглашен као централна дијалектичка мисао гностичког мита. За Хајдегера „страност" изражава однос света **(Seiende)** и не-света **(Sein: Nichts).** То је последњи темељ метафизике; полазна тачка мишљења није присуство околних објеката у свету, него је то страност света као таквог. Страност **(Befremdlichkeit)** света као таквог, открива се у стрепњи; тоталитет света **(Seiende im Ganzen:** космос) обелодањен је ,in seiner vollen, bislang verborgenen Befremdlichkeit als das schlechthin Andere... gegenüber dem Nichts" („у својој пуној, до сада заборављеној страности као пуко Друго... ономе Ништа").[12] Стрепња отвара личност ономе у чему се свет у својој тоталности прво суочава **као свет;** свет се искушава у свом граничењу са ничим. То да постоји „ни-шта", то личности која је навикнута да о себи мисли помоћу објективних термина, на начин ствари, изгледа страно. Ништа није само негација нечега, како је човек у свом неаутентичном (само-острањеном) стању склон да верује. Ни-шта је пре основа негативности и аспект у коме човек искушава бивствовање.

У гностичком миту се дијалектика страности расплиће помоћу три израза: личност, свет, не-свет (с оне стране: ништа); драма личности, њено острањивање од онога с оне стране, њен пад у свет и лутање по њему и њено спасење од света пројектује се на великом платну. Хајдегерова дијалектика је тако концентрисана на једну унутрашњу тачку да тешко да уопште и постоји позорница за драму, тако да је за разлучивање израза драме потребна највећа пажња. Хајдегерови основни симболи не **кореспондирају** са изразом мита него их пре **објашњавају. Dasein** (личност), **Seiende** (свет), и **Sein** (бивствовање, не-свет, ништа) јесу у унутрашњем односу. **Dasein** значи **In-der-Welt-sein** (бивствовати-у-свету); светско пребивање конституише структуру **Dasein**-а. Ово пребивање у свету (не у смислу у коме је ствар просторно садржана у другој ствари, него у смислу примордијалног „имати нешто са светом" уопште) разликује **Da-**

sein од **Sein. Dasein,** као **in-der-Welt-sein,** изражава одвајање, острањивање личности од свог извора. **Dasein** није „искра" скинута са онога с оне стране у свет. Нема света независног од **Dasein**-а нити **Dasein**-а независног од света; напротив, управо је могућност личности као острањења од бивствовања једнака са могућношћу света.

То да драме уопште има, то је захваљујући суштински темпоралној ек-статичкој структури личности. Идентитет времена и личности иде тако далеко да се сруктуре личности могу интерпретирати као начини темпоралности. Темпоралност је суштински ек-статичка. Начини времена откривају **„die Zeitlichkeit als das ékstatikon schlechthin"** („временитост као **ékstatikon** уопште").[13] „Ek-stasis" не значи стајати изван света у нечем имагинарном с оне стране. Човек, стојећи изван непосредне, просторно окружујуће присутности (stasis), стоји у времену. Зато што човек стоји изван присутности он је у стању да се прикупи и концентрише у њој. Оно с оне стране је интровертирано; оно је унутрашњије од унутрашњости света. „Изван света" личност стоји у себи у „чистини" **(Lichtung)** бивствовања; њено склониште од света је још даље унутра, у њој самој.

Бивствовање **Dasein**-а радикално је и апсолутно супротстављено бивствовању свих других ствари, а пројект Хајдегерове **Fundamentalontologie** треба да интерпретира начине бивствовања **Dasein**-а из његове властите суштине. У изразу **„Dasein"** начин његове само-реализације, било да је то његова властита или отуђена личност, остављен је неодређен. Неутрални израз, **„Dasein"** изабран је зато што „личност" дефинише само аутентичну могућност човека, али не обухвата цели домет његове пропалости.

Личност, уколико уопште јесте, отворена је за могућност да буде или да не буде она. Пратећи анализу личности у њеном обичном свакодневном начину бивствовања, Хајдегер пише: **„Dasein** најпре и најчешће није он сам него је изгубљен у јавној личности **(Man-selbst).**"[14] **„Man",** оно јавно, у коме личност може да изгуби себе, није отуђена моћ која постоји независно од личности; оно је пре „једна егзистенцијска модификација аутентичне личности".[15] Зато што **Dasein** једноставно никада не „јесте", као стена или дрво, он уопште може били само као „ја" **(myself,** „моја личност"). Само зато што је за **Dasein** као личност његово властито бивствовање у опасности, може он „изгубити" или „задобити" себе. Зли космос и несветска личност гностичког мита реинтерпретирани су као супротност која извире из саме структуре личности. Зато што је **Dasein** у отвореном односу према свом властитом бивствовању, он је изворно темељ за „или ... или" и обухвата „не-Ја" као и „Ја".[16]

Dasein као бивствујуће-у-свету већ је пао: „Das Dasein ist von ihm selbst als eigentlichem Selbsteinkönnen zunachts immer schon abgefallen und an der 'Welt' verfallen" (**„Dasein** је од самог себе као правога Моћи-бити-он-сам већ отпао и пропао у 'свет' ").[17] Немачки глагол **verfallen,** за који нема тачног енглеског еквивалента, значи распасти се и бити нечија жртва. Личност није толико жртва ове или оне ствари коју среће на свом путу; она је у самом свом бивствовању жртва света који припада њеној властитој структури. Само-остањена и предата свету самом својом структуром, личност је узурпирана од стране онога „јавног". Драма унутар **Dasein**-а између личности и онога „јавног", установљује фундаментално кретање у излагању Хајдегерове филозофије.

Личност је жртва света путем свог проћердавања у јавним формама заједништва, ћаскања, гласина, оговарања, знатижеље и других људских јавних односа. Област „јавног" храни се замрачивањем и гушењем свега и доноси своју двосмислену кованицу као најпознатију и најсамоочигледнију стварност. Али оно „јавно" је изворна ситуација и **позитивна** конституција **Dasein**-а. Личност није мање стварна у свом неаутентичном модусу. Напротив, управо на овај начин само-острањења личност јесте **ens realissimum.** „Не-Ја" функционише као позитивна могућност личности.[18] Искушењу да се буде жртва баналног и свакодневног, свакоме-никоме, не треба неки посебан мамац извана. Светске моћи гностичког мита делују унутар личности: **„Das Dasein** bereitet ihm selbst die ständige Versuchung zum Verfallen" (**„Dasein** сâм себи спрема стално искушење пропалости").[19]

„Пало" стање личности укључује је у два супротна кретања која су међусобно комплементарна. С једне стране, тобожња присност и само-очигледност јавних односа успављује је у само-заборав. У јавном свету све је јасно; све је на отвореном и може се видети, знати и о томе говорити. Личност се измакла сама себи у уточиште јавног одобравања и сигурност јавног мнења. Али, у исто време, јавни нацрт да се личност обезбеди и смири уместо да води миру и спокојству, тера личност у најгрозничавију тежњу за „бизнисом". Отупљена у само-задовољству „јавног" и збуњена у неуморном гледању, сазнавању и говорењу свега у јавном животу, личност још више постаје жртва света и креће се ка климаксу свог само-остањења.

Ово падање као жртва, у свим својим варијацијама, јесте динамизам личности који Хајдегер карактерише као „крах" **(Absturz).** У обмањујућој светлости „јавног" личност себи изгледа као да се пење друштвеном лествицом успеха док је, у ствари, укључена у крах. Двоструко усмерено кретање падајуће личности, која се ковитла у свој крах док верује да се пење, Хајдегер карактерише као „вртлог" **(Wirbel).**

Изворни подстрек вртлога долази од бачености **(Geworfenheit)** личности у свет. Баченост није неки догађај и не сме се мешати с рођењем људског бића. Овај појам не противречи чињеници да је човек рођен у дому; да има друштвену позадину и да може да покаже породично стабло. **Geworfenheit** значи да је **Dasein** у константном стању бити бачен.[20] И за Хајдегера и за гнозис, баченост изражава, с оне стране начина улажења личности у свет, суштинско насиље бивања-у-свету личности. На сличан начин, у појавама **Versuchung, Beruhigung, Entfremdung** и **Verfängnis** (искушења, смирења, отуђења и заплетености) ми препознајемо основне гностичке мотиве светског вина (опијености), ухваћености у свет и само-отрањења. Дуални аспект тога што је личност жртва света већ се садржи у гностичком миту: вино **agnosia** одједном производи само-заборав, спавање, несвесност и пијану теревенку, оргијастичку раскалашност, и похлепу за добрима света. Али у Хајдегеровом третирању драма се дешава унутар личности; личност лута и постаје уплетена у властити неаутентични начин бивствовања.

Ако је личност најпре и највећим делом неаутентична, где се налази тачка дијалектичког окрета од неаутентичне ка аутентичној личности? Како се тоталитет личности може описати изван својих основних елемената, ако су ови елементи начини неаутентичности? Хајдегеров појам **бриге (Sorge)** може нам дати први кључ за овај проблем.[21] Појам **cura** (лат. — лечити) садржи два значења. Он значи **„ängstliche Bemühung"** (бојажљив труд) и у исто време **„Sorgfalt"** (савесност) и **„Hingabe"** (преданост). У самој бризи постоји дијалектика која гони **Dasein** кроз „бриге света" док не буде бачен натраг себи. Брига је нагон личности; она гура личност да успостави себе у свету. Али управо је импулс личности да буде код куће у свету извор тога да она буде жртва света. Личност се ковитла уоколо, гоњена властитом бригом, и у овом ковитлацу, који представља врхунац само-отрањења, она открива личност за коју брине.

Личност је доведена лицем у лице са собом као властитом могућношћу бивања у свету. Али право бивање-у-свету као такво није објективно; оно није **ствар** (нешто): личност на тај начин стоји лицем у лице са **ничим** (ништа). Стојећи у ничему, личност се осећа страно, страшно **(unheimlcih).** У овој страности искушавају се нигде и ништа света. Хајдегеров израз за овај осећај страшног који прати конфронтацију личности са својим бивањем-у-свету као таквим јесте **Angst,** „стрепња". За разлику од страха, стрепња нема одређени објект. У тренутку стрепње сви објекти око личности нестају. „Свет" више нема шта да понуди, чак ни јавну област људских односа. Стрепња лишава личност могућности губљења себе у свету и разумевања себе и светлу јавног. Стрепња изолује личност. У тренутку ужасне изолације бригом терана личност која жуди да се успостави у свету осећа се избаченом из света, бачена у безимену, неодређену бесветност у којој није код куће.

Јасно је сада од чега личност бежи у својој неаутентичности. Она не бежи од бића света него бежи ка њима. Личност која је вечно жртва света бежи од себе, од властите страности — од ничега.[22] Мотив стрепње као онај који личности открива и страност света и страност њене изолације наглашен је у гностичком миту. Међутим, у гностичком миту, радикалне консеквенце искушавања стрепње остају скривене: „ужасно" је бити сам и стога се жуди за спасењем од стрепње. Хајдегер не узмиче од пуних импликација искуства стрепње и довршава гностичку мисао без прављења компромиса са уобичајеном жељом за утехом. Али на крају, само се из властите примордијалне страности личности и њеног крајњег не бивања код куће, само из коначног негативитета личности, могу разумети позитивне појаве светског окућења, само-очигледности, сигурности и бивања код куће онога „јавног".

Зато што је личност изгубљена у „јавном", она мора прво пронаћи себе, Али, да би се нашла, она се мора себи показати; она мора бити „позвана" својој могућој аутентичности. Оно што се обично зна као „глас савести" изабрано је да посведочи аутентичну могућност личности. Савест се открива као „позив" **(Ruf).** Али све док је личност апсорбована у јавном наклапању и слушању „јавне личности", она је глува за позив. Ако позив треба да продре кроз апсорпцију личности у „јавном", он мора у личности да пробуди једну врсту чујења које је потпуно различито и на сваки начин супротно од неаутентичног слушања: „ако је оно заокупљено 'буком' свакојаке двосмислености свакодневног говора, онда зов мора звати без буке, без двосмислености, не дајући ослонца знатижељи".[23] Глас савести није тек један од гласова света. „Gerufen wird aus der Ferne in die Ferne. Von Ruf getroffen wird, wer zurückgeholt sein will" („Зове се из даљине у даљину. Зов погађа оног ко хоће да буде враћен натраг").[24] Личност није позвана да чини ишта; она није позвана на било коју дужност која је чека у њеном јавном животу, или на неко добро које треба да изврши, или неки идеал који треба да постигне усред успостављања себе у свету. Личност је позвана својој властитој личности (себи). „Dem angerufenen Selbst wird 'nichts' zu-gerufen, sondern es ist aufgerufen zu ihm selbst" („Позваној личности се не довикује 'ништа', него је она позвана к самој себи").[25] Позив изгледа не говори ништа одређено, а ипак управо празнином свог садржаја он најсигурније погађа мету.

Савест позива личност **Dasein**-а да се из своје изгубљености у „јавном" врати себи. Међутим, онтолошка интерпретација савести остаје

непотпуна све док се не одреди „ко" онога који позива. Али „онај који позива позив, а ово спада у његов феноменолошки карактер, држи се апсолутно по страни од сваке дескрипције".[26] Онај који позива је стран јавном свету; он је **„so etwas wie ein fremde Stimme"** („рецимо попут неког **страног** гласа").[27] Неодређеност и непознатост онога који позива нису „ништа" друго до његова позивитна разлучујућа ознака. Управо безименошћу онога који зове, личност зна да је она сама позвана. Онај који позива не може се разлучити од онога који је позван и коначно је идентичан са **Dasein**-ом. „Das Dasein ruft im Gewissen sich selbst" („Опстанак сам себе зове у савести").[28]

Али да ли је **Dasein** одједном и у истом смислу и глас и уво савести? Ми позив не планирамо, нити га чак хоћемо. Оно „то" зове без наше антиципације а понекад чак и без наше воље. Али није то ни позив неког другог ко је са мном у свету:**„Der Ruf kommt** aus **und doch** über **mich"** („Позив долази **из** мене па ипак **поврх** мене").[29]

Fundamentalontologie преформулише гностички мотив позива. Оно „ко" онога који позива јесте личност која будући бачена у свет налази да је остраћена-личност (само-остраћена), која у самом свом бивању-у-свету није код куће. Оно што позива позив јесте личност сама као голо „то" у нечему света.

Сама природа и функција „јавног" јесте да растерети личност њене савести, а најсублимнији облик његове моћи да разреши јесте „религија", при чему је оно „то" савести потиснуто у једну отуђену моћ изван личности. Не само дневно јавно мнење него чак и закони и заповести религије потпадају под знак „јавног". Све објективне интерпретације, било теолошке или натуралистичке, само су „бекство од наше савести",[30] извртавање сусрета са страхотношћу бивствовања. Пошто личност по природи тражи уточиште у „јавном", није чудо што се позив најчешће пречује. Али **пречути,** исто као и чути, јесте рефлексивно; пречување личности саме себе на тај начин постаје могући начин њеног бивања које се остварује у „јавном".

IV

У току ове анализе структура и циљ Хајдегеровог мишљења избили су у први план: рефлексивна структура циркуларне логике унутар циркуларног система. Феномени који се обично од почетка интерпретирају као **релација** између два независна елемента тумаче се као два аспекта једног и истог бивствујућег, динамичке личности. Ниједан мистик није потпуније и конзеквентније ушао у логику идентитета од Хајдегера. Разлика између Хајдегера и мистика̂ јесте у томе што, док за мистике свет феномена нестаје у контемплацији једног, за Хајдегера логика идентитета не служи да уништи феномене него да их осветли. Мистик може да прихвати циркуларну логику само негирањем феноменалног света зато што он коначно прихвата тачку гледишта „јавног" по којој се феномени могу разумети само поделом субјект-објект. Али Хајдегер, као и Хегел, покушава да експлицира феноменално помоћу логике идентитета, и у овоме он је радикалнији од мистика.[31]

Хајдегеров задатак захтева „негативну" феноменологију. Позитивна феноменологија не може савладати овај задатак, пошто све позитивно „додаје" несводивом мноштву, крајње просторном по карактеру. Али у простору феномени су у међусобно спољашњем односу и на тај начин уопште нису у односу. Ако феномени треба да буду у унутрашњем односу, морају се посматрати кроз време. За Хајдегера однос је кретање, а кретање је форма времена. Време је пролазност **par excellence;** али оно што је пролазно никада „није" и на тај начин нагиње чистом негативитету. Време је нулта тачка („тачка" посматрано просторно) у коју се морају скупити сви феномени. Ако су бивствовање и време идентични, онда је бивствовање апсолутни негативитет. Ако феномени треба да се објасне онтолошки с обзиром на њихово бивствовање, мора им се прићи на основи негативитета.

У круцијалној анализи кривице Хајдегер интерпретира личност као основу негативитета.[32] Савест указује на базичну кривицу личности. Она није крива због овог или оног прекршаја, због кршења закона или пропуштања да се одговори правилу; личност, уколико јесте, већ је крива. „Гностичко" гледање на кривицу мора се оштро одвојити од хришћанске догме о прагреху. Основна особина гнозиса је у томе да он оно „с оне стране" не схвата као очинску, законодавну моћ над личношћу. Суштинска јерес гнозиса јесте порицање човековог прагреха, тј. кривице као човековог вољног акта. Зато што човек није пао у свет својим властитим актом непослушности него је бачен у свет, гностички концепт кривице је трансетички и онтолошки: човек је крив у самом свом бићу. Хришћанска доктрина о прагреху у ствари је компромис између гностичког појма човекове изворне кривице и библијског етичког појма човековог па̂да путем слободе воље. Док је у хришћанском склопу човек пао својом властитом вољном непослушношћу, у гностичком склопу човекова палост заснована је на томе што је он бачен у свет.

Зато што личност није створио бог и зато што она није створила себе, она је ограничена својом властитом фактичношћу **(Faktizität).** Личност је темељ властитих будућих могућности. Али, пошто је бачена у своју егзистенцију, она никад не може бити господар свог властитог темеља. Личност прима свој темељ из ничега (ништа) а опет мора деловати **као да** је темељ који она није поставила њен властити **темељ.** Тако

нацрт, не мање него набачај, нулти темељ личности, почива у ништавости **(Nichtigkeit).** Зато што су сви пројекти (нацрти) личности одређени бригом, брига је суштински „durch und durch von Nichtigkeit durchsetzt" („потпуно прожета ништавошћу").[33] Али брига је у исто време нагонска тежња личности, тако да је негативитет личности креативан, и креативност оног ништа стоји лицем у лице са стварањем бога у јеврејској и хришћанској теологији. Не ствара бог из ничега, него само ништа ствара. Хајдегеров израз за стварање ничега јесте **nichten,** „ништити". Парадоксално, ништити не значи разорити **(vernichten,** „уништити"). Ништење отвара чистину **(Lichtung)** света.

Ништа је лик бивствовања који оно открива личности у свету. „Бивствовање и ништа саприпадају... зато што је бивствовање сâмо коначно у својој суштини и што открива себе само у трансценденцији **Dasein**-а који је изложен ничему."[34] У склопу идентитета између **Sein** и **Nichts** и порицања субјект-објект дистинкције као крајње епистемолошке релације, аргумент који је изнет против Хегела мора се сада изнети против Хајдегера. Како је сазнавање уопште могуће у систему идентитета? Није ли оно осуђено да буде циркуларно и на тај начин „погрешно"? Ово је рањива тачка свих мистичких система који покушавају да мисле с оне стране субјект-објект релације. Хајдегер не измиче проблему, али прихвата консеквенце логике идентитета и заснива своју епистемологију **на** кругу.[35]

Провера за циркуларну логику је у томе да се види да ли се круг затвара, да ли се личност у властитој унутрашњој структури може показати као потпуна. Циљ Хајдегерове анализе смрти јесте да установи потпуност структуре **Dasein**-а Бивствовање **Dasein**-а карактерише се бригом; брига је заснована у темпоралности. Пошто брига увек показује напред у будућност, у „још-не", она открива личност као стално непотпуну. И ако се смрт једноставно разуме као неки спољашњи феномен који „се догађа" личности, онда личност престаје да постоји и сусреће се са својим крајем док је још увек непотпуна у свом бивствовању. Хајдегер је свестан да ова тачка може постати Ахилова пета његовог система, и он концентрише сву своју снагу интерпретације на проблем смрти.[36]

Смрт није „бивствујуће" коме је личност супротстављена у свету, личност не среће своју смрт **у** свету. Смрт је пре граница њене властите могућности бивања у свету уопште; она је могућност немогућности њене егзистенције. Смрт је апсолутно „још-не". Гоњена бригом, личност је увек испред себе и стоји у хоризонту својих релативних могућности. Само зато што личност стоји примордијално у смрти, као властитој негативној граници, може личност заокружити себе и достићи суштинску потпуност. Смрт није чудни анђео који пресеца животну линију личности на некој случајној тачки. Смрт је сама цела „животна линија", оносветска линија која заокружује личност. Представа линеарног животног тока, објективне будућности која се протеже неодређено напред, узета је из простора. Са тачке гледишта простора животна линија би требало да се пружа бесконачно. Не постоји унутрашњи разлог за замишљање једне крајње тачке. Следи да се смрт мора посматрати као догађај „спољашње сметње" и коначно изоставити као нека „чињеница" која се не тиче личности. Заиста, у неаутентичном начину „јавног" личност сакрива од себе своју властиту могућност за смрт у нејасним формулацијама: „умире се" и смрт „долази иа крају."

Позитивност „јавног" јесте заклон за примордијални негативитет личности, „Јавно" се концентрише на садашњост која тренутно окружује; управо са тачке гледишта ове двосмислене садашњости она разумева прошлост и будућност. У фокусу „јавног", прошлост и будућност се смежуравају у садашњост.[37] Садашњост, двосмислено „сада" проширено у „увек", јесте начин неаутентичности личности; она је неаутентични модус темпоралности. Личност, у бекству од себе, бежи од времена, бежи од ништавости и од властите судбине која треба да буде у правцу смрти.

Радикална интерпретација гностичке драме личности као своју крајњу претпоставку има изједначавање личности са временом и негативитетом, и изједначавање спасења са смрћу. Личност се искупљује смрћу не у трену када умире него сазнавањем себе од почетка као бића ка смрти. Зато што смрт захтева личност у њеној крајњој изолацији, она личности открива да је свет, када је њено властито бивствовање на коцки, изневерава; да је у својој коначној тежњи бачена натраг на себе, на ништа. Стално и свесно стојећи у иманенцији властите смрти, личност зна да је њено право бивствовање спасено **(entrissen)** од „јавног". Узимајући своју иманентну смрт на себе, личност се искупљује од „јавног". Личност је свој властити искупитељ. Али зар бити ослобођен-од не имплицира бити ослобођен-за? Личност је ослобођена од себе за себе, за свој извор, за ништа.

Гностичка драма пâда, изгнанства и искупљења развијена је иманентно из динамичке структуре личности. Док је гнозис драму видео у једном објективном митском временском склопу **где** се драма догађа, у Хајдегеровој анализи временски склоп је сама личност. Зато што је склоп личности коначан, бесмислено је тражити шта се дешава личности „после" смрти.

Трансетичка интрепретација правог бивствовања и егзистенцијалних категорија кривице, савести и пале природе карактеристична је за гностичку и антиномијску мисао. Конверзија етичких у онтолошке категорије пре служи томе да се њихов значај пренагласи него да се смањи. Јер ако је човек „бачен" у егзистенцију као

смртно и криво биће, ако је то његова **суштина,** његове индивидуалне одлике су секундарне упркос његовој „онтолошкој судби", а његова делања су смислена само унутар хоризонта његове неопростиве кривице и коначне смртности. Свака аутентична одлука на тај начин премештена је из области етичке сврхе у област сазнања на начин који је карактеристичан за гнозис.

Хајдегеров појам аутентичне одлуке није само трансетичан него је по дефиницији одлука без позитивног садржаја или практичних консеквенци. За Хајдегера смрт је човеков коначни хоризонт, а право бивствовање је коначно бивање-ка-смрти. Али смрт открива личност у њеној апсолутној изолованости и одваја је од свих људских односа, како моралних тако и аморалних. У таквом склопу, религијске аспирације као и етичке норме представљају бекство личности од смртности; дистинкције између исправног и погрешног потиснуте су у домен „јавног". И подло и часно, и праведно и неправедно, гурнути су без разлике у област неаутентичности и грешке. Хајдегеров етички нихилизам конзистентнији је у односу на гностичке премисе од гностичког антиномизма који није сасвим осудио практичну сферу него је предочио заједницу слободних духова везаних љубављу. Етички нихилизам раног гностицизма био је ублажен есхатолошком надом и позитивном, ако не и митском, вером у оно „с оне стране" које је обећавало савршену духовну заједницу. Хајдегер нуди голи и једноставни нихилизам. Не постоји питање трансцендирања етичких норми нити апотезе човека продирањем кроз ограничења индивидуалности, као што је то случај у гностичко-дионизијским култовима.

У спису **Was ist Metaphysik? (Шта је метафизика?)** гностички елементи су тако очигледни да су га критичари исправно схватили као апсолутни нихилизам. У одбрану од текуће критике, Хајдегер је развио појам креативног ништа: уместо брзоплетог одбацивања тога ништа, пре би требало да се припремимо „да у томе ништа искусимо отвореност која свим стварима гарантује могућност да буду".[38] Хајдегерово предавање би се мање погрешно разумело (као пука деструкција свих вредности, значења итд.), да се препознало то да су његова нихилистичка својства укорењена у исто искуство као и космички нихилизам гнозиса.

V

У Хајдегеровим списима могу се приметити две верзије отуђења-личности (само-отуђења), које су, посматрано из гностичке перспективе, међусобно комплементарне. Једна верзија води личност препознавању њене страности и на тај начин њеној аутентичности кроз искуство стрепње **(Angst).** У другој верзији личност проналази пут до себе остварујући се у заблуди **(Irrtum).** Показали смо како се мотиви стрепње и заблуде међусобно допуњују и појачавају у гностичкој причи. Занимљиво је приметити да Хајдегерова дискусија о **Angst** и његова анализа проблема истине и заблуде припадају истом поглављу. Али док је у **Sein und Zeit** мотив стрепње предоминантан, ток Хајдегеровог даљег развоја показује растућу тенденцију ка усредсређивању анализе личности и драме повести око проблема истине и заблуде.

Хајдегерово супротстављање јеврејско-хришћанској теологији и грчкој космолошкој онтологији постаје најемфатичније у његовом излагању проблема истине. Уобичајени појам вечне истине нападнут је као „остатак хришћанске теологије у оквиру филозофије који није био радикално истеран".[39] Учење о вечним истинама је вера филозофије која произлази из веровања у вечног бога, који, створивши ствари по сопственој замисли, на тај начин гарантује кореспонденције између ствари и интелекта. Теорија кореспонденције траје од Аристотела до Канта. За идеализам, као и за реализам, истина значи истину **објекта** за субјект. Идеја адеквације претпоставља да је објект (схваћен реалистички или на Кантов трансцендентални начин) „увек у реду"; да могућност истине и заблуде и на тај начин опасност од заблуде не лежи у објекту него само у суду о објекту. У традиционалној епистемологији универзум стоји чврсто; само субјект може да погреши.

Хајдегерово третирање проблема истине засновано је на интерпретацији три извора. (1) У **Sein und Zeit** на интерпретацији првог Хераклитовог фрагмента и односу између два дела Парменидове поеме. (2) У **Holzwege** на интерпретацији првог постојећег филозофског фрагмента, чувене Анаксимандрове реченице. (3) Следећи Хераклита, Хајдегер интерпретира истину и заблуду као „от-кривеност" **(Unverborgenheit)** и „скривеност" **(Verborgenheit).** Хајдегер отвара приватни модус грчког израза за истину, **a-letheia.** Први слог речи **aletheia** јесте једно привативно алфа; истина значи извући из заборава **(lethe).**

Сагласно Пармениду, Хајдегер интерпретира **aletheia** и **doxa** као оно што је у стварности нужно у узајамном односу. Срж интерпретације поеме јесте функција другог дела: да ли Парменид само описује погрешно мнење неких људи или је **doxa** интегрални део стварности? Хајдегер потврђује другу интерпретацију. Анализа Анаксимандровог фрагмента открива однос између **Verborgenheit** и **Unverborgenheit** као космогонијску драму између **Sein** и **Seiendes.** „Die Seinsvergessenheit ist die Vergessenheit des Unterschieds des Seins zum Seienden" („Заборав бивствовања јесте заборав разлике бивствовања према бивствујућем").[40] Зато што је личност изгубљена за

свет и што је заборавила да припада бивствовању, заборавила разлику између света и бивствовања, личност је у заблуди. Пошто је личност суштински жртва света **wesenhaft verfallend),** личност **је** у неистини. Неистина је заклањање бивствовања. Овај застор није само тама; он има властиту светлост, властиту присутност, „тамну" светлост како би се рекло у гностичкој причи. Присуство застирања јесте присутност света, оног „јавног". Неистина јавног света није мање „реална" од истине личности; у ствари, мерено мерилом стварности, „јавно" је много реалније од личности. Живот у свету у „јавном" и кроз „јавно" јесте на начин блуђења. Човек не „запада" у заблуду, јер он је увек у заблуди.

Заблуда се темељи у блуђењу: царству заблуде. Заблуда није једноставно безопасна теоријска грешка, већ влада животом у свим његовим слојевима.[41] Истина и заблуда постају чудно испуњени снагом. Појам блуђења је дијалектичан: блуђење у себи садржи могућност негације; негација се тако може окренути против блуђења самог. У откривању блуђења као блуђења отворена је могућност истине. Цела драма личности рекапитулише се кроз мотив блуђења. Личност у свету је у царству заблуде. Њено буђење је буђење из заблуде у истину да је свет царство заблуде. Откривање истине разумева се као буђење које је први корак на спасењу од света као заблуде. Круцијално питање гласи: Зашто је свет као такав **(Seiendes)** схваћен као бивање у заблуди? Како Хајдегер може да заснује егзистенцију света као модус заблуде? Могући одговор на ово питање води у дијалектику између **Sein** и **Seiende,** између ништа и света.

Још од времена списâ **Sein und Zeit** и **Kant und das Problem der Metaphysik,** препознавање дистинкције између **Sein** и **Seiende** дато је као кључ за разумевање онтологије. Хајдегер је покушао да дâ објашњење **зашто Sein** мора да буде скривено са **Seiende;** зашто је бивствовање ништа света. Свет **(Seiendes)** прима своју светлост од ничега (ништа) **(Sein):** очигледност, откривеност света мора се платити скривањем ничега. „Откривеност света и томе додељена бистрина, затамњују светлост бивствовања. Бивствовање се повлачи у откривеност себе у свету."[42] Реченица „Das Sein entzieht sich indem es sich in das Seiende entbirgt" („Бивствовање се ускраћује уколико се открива у бивствујућем") јесте кључ Хајдегеровог појма дијалектике између ништа и света, из кога он развија своју интерпретацију повести. Свет који у самој својој очигледности сакрива темељ јесте у блуђењу: његово блуђење сраштује са његовом стварношћу.

Идеја о времену као хоризонту бивствовања јесте претпоставка за изједначавање света и његове повести са блуђењем и начинима блуђења. Позитивитет света и застој (или „стоп-снимци", ако смемо да позајмимо овај филмски израз) јесу модуси неистине. Хајдегерова интерпретација Анаксимандровог фрагмента даје можда најбољи увид у његово значење. Свет, као такав, будући ту као свет, јесте „ишчашен". Није овај или онај однос у свету „ишчашен", него сама чињеница да постоје односи сведочи о отпору чистом негативитету времена. Бивствовање, време и ништа су идентични: „свет" значи разноликост путева да се заустави **procedere** времена и изграде утврђења против све-прождирућег кретања. Анаксимандрова „неправда" ствари састоји се у њиховој жељи да мирују, да остану присутне и да издрже негативно кретање, ништење онога ништа. Оне су избачене из ничега и бачене ка нечему односно покушавају да се усидре у налету времена и остану ствари у свету.

„Ex nihilo omne ens qua ens fit";[43] Хајдегерово **nihil** има функцију Анаксимандровог **apeiron.** Хајдегер интерпретира нихилизам као унутрашњу логику западне филозофије. Његов нихилизам, на основу кога је појам света био блуђење а појам повести као начин заблуде следио из њега, заснован је на гностичком нихилистичком искуству.

Повест је **Irrtum** (заблуда) у смислу **Seinsvergessenheit** (заборава бивствовања). Али ово заборављање није нехајна заборавност **(Vergesslichkeit);** оно није „гершка": „Die Vergessenheit des Seins gehört in das durch sie selbst verhüllte Wesen des Seins" („Заборав бивствовања припада у самим собом сакривену суштину бивствовања").[44] **Sein** (ништа) „заборавља себе". Појава само-заборављања (само-негације) бивствовања описана је као **epoché** бивствовања; **epoché** значи **„an sich halten"** („уздржавати се"). **„A-letheia** је рани знак **epoché.** У томе она изазива от-криће света **(Seienden)** који прво установљује застирање бивствовања."[45] Свет и ништа су фазе у унутрашњој дијалектици **Sein**-а. Бивствовање, уздржавањем и почивањем у себи, откључава себе и даје себе као место за присутност света.

Повест је на тај начин догађај у најунутрашњијем средишту бивствовања, где се онтологија и антропологија једва могу разликовати. Мишљењем бивствовања, човек је укључен у унутрашњи процес бивствовања. Овај део у драми бивствовања; то јест, човекова есхатолошка улога, будући је супротстављена његовом уму, јесте човекова суштина.[46]

Хајдегер пази да разлучи свој од Хусерловог појма **epoché**. Јер у Хусерловој филозофији **epoché** означава методолошки принцип стављања у заграде материјалног садржаја акта свести. Великим напором Хајдегер преиначује Хусерлов методолошки принцип у повесно-есхатолошку категорију. Акт **epoché** постаје митски догађај у средишту бивствовања. И, док Хегел конструише сукцесивне периоде светске повести у светлу прогресивног откривања апсолутног духа, Хајдегер интерпретира повест у схеми регреса и распада, као прогресивно **сакривање** истине бивствовања у повести.

Хајдегерово епохално бивствовање је есхатолошко-гностичко у свом негативном односењу према манифестовању повести светске повести. Јер, задржавањем себе, бивствовање рађа периоде светске повести и у исто време „обезбеђује своје благо". Истина бивствовања остаје апсолутно трансцендентална. Истина није прогресивно утеловљена у свет него се „држи себе". Док је свет само-претварање бивствовања, истина бивствовања, слично апсолутном духу гнозиса, остаје повучена и обезбеђена самим бивствовањем и за бивствовање сâмо.

Хајдегеров концепт само-повлачења бивствовања подсећа на идеју божанског порицања у гностичком мистицизму који се улио у немачки идеализам путем Шелингове филозофије слободе. Појам личности као једне онтогонске потенције, и појам есхатолошке драме, што је човеково место пре него место природе, скоро да се јавља већ на почетку гностичког мишљења. Митолошке космичке спекулације прате главну тему космичког нихилизма у Хајдегеровим каснијим списима као и у системима ране гнозис.

Превео са енглеског
Душан Ђорђевић Милеуснић

Напомене

[1] Martin Heidegger, **Kant und das Problem der Metaphysik,** Bonn, 1929. p. 187.

[2] Martin Heidegger, **Sein und Zeit,** Tübingen, 1949, p. 190n.

[3] **Brief über den „Humanismus",** Bern, 1947, p. 63.

[4] Суштински гностички смер Кјеркегорове теологије приметио је Мартин Бубер у **Dialogisches Leben,** Zürich, 1947.

[5] **Sein und Zeit,** p. 21.

[6] **Ibid.,** pp. 21—22.

[7] Види Rudolf Bultmann, „Die Bedeutung der neuerschlossenen mandaischen und manichaischen Quellen für das Verständnis des Johannesevangelismus", **Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft,** XXIV (1925), 100ff. Мандејци су били гностичка јеврејска секта источно од Јордана који су представљали паралелну појаву примтивном хришћанству. Према Бултману, извори за Јеванђеље по Јовану налазе се у мандејској митологији.

[8] Структуру гностичке митологије расправљали су Бултман у **op. cit.** и у **Das Urchristentum,** Zürich, 1949; H. Jonas, **Gnosis und Spätantiker Geist,** Göttingen, 1934; S. Petremont, **Le Dualisme chez Platon, les Gnostiques et les Manichéens,** Paris, 1947; H.—Ch. Puech, „Le Manichéisme" у **Histoire genérale des religions** Paris, 1945, и „Erlösung im Manichaismus", у **Eranos Jahrbuch,** Zürich, 1936.

[9] Peuch, **op.cit.**

[10] Lidzbarski, **Ginza, der Schatz, oder der grose Buch der Mandäer,** Göttingen, 1929, p. 383.

[11] Clemens Alex., **Exc. ex Theod.** 78,2.

[12] M. Heidegger, **Was ist Metaphysik?,** Frankfurt a. M., 1949, p. 31.

[13] **Sein und Zeit,** pp. 328—29.

[14] **Ibid.,** p. 317.

[15] **Ibid.,** p. 317—8.

[16] **Ibid.,** pp. 43, 116, 129, 267.

[17] **Ibid.,** p. 175.

[18] **Ibid.,** pp. 43, 138, 176.

[19] **Ibid.,** p. 177.

[20] **Ibid.,** p. 179.

[21] **Ibid.,** p.199.

[22] **Ibid.,** p. 189.

[23] **Ibid.,** p. 271

[24] **Ibid.**

[25] **Ibid.,** p. 273

[26] **Ibid.**

[27] **Ibid.,** p. 276.

[28] **Ibid.,** p. 275.

[29] **Ibid.**

[30] **Ibid.,** p. 278.

[31] Занимљиво је приметити да Хајдегер у једном од својих првих објављених радова упућује на Мајстера Екхарта у односу на теорију истине и ту изражава своју намеру да напише филозофску интерпретацију Екхартовог мистицизма са посебним наглашавањем проблема корелације субјекта и објекта. Види **Die Kategorien — und Bedeutungslehre des Duns Skotus,** Tübingen, 1917, p. 232n.

32 **Dasein,** међутим, није коначна основа негативитета, као што откривају Хајдегерови списи после **Sein und Zeit;** то је бивствовање **(Sein)** сâмо које је изједначено са ништа **(Nichts).**

33 **Sein und Zeit,** p. 285.

34 **Was ist Metaphysik?,** p. 36.

35 **Sein und Zeit,** pp. 153, 314—16.

36 **Ibid.,** pp. 236—60.

37 **Ibid.,** p. 81.

38 **Was ist Metaphysik?,** p. 41

39 **Sein und Zeit,** p. 230.

40 **Holzwege,** Frankfurt. a. M., 1949, p. 336.

41 **Von Wesen der Wahrheit,** Frankfurt a. M., 1943. p. 24.

42 **Holzwege,** p. 310.

43 **Was ist Metaphysik?,** p. 36.

44 **Holzwege,** p. 336.

45 **Ibid.,** 311.

46 **Ibid.,** p. 343.

Гностицизам и алхемија

Х. Џ. Шепард

Сигурно се не може порећи да је постојала езотеричка страна алхемије; а да је она настала међу Александријанима другог века наше ере као резултат интеракције ране хемије и гностицизма могло би се прихватити мање спремно ако судимо по завршним примедбама у недавном прилогу овом часопису; „Такође је очигледно да хеленска химеутика нема никакве везе са алхемијом и да се име алхемичар не може употребљавати за хеленске химеуте." Писац, проф. П. Д. Захаријас[1] хоће да покаже порекло и развој ране хемије **(chymeutike)** у Грчкој и хеленском Египту; он у главним цртама прати Стефанидесов[2] аргумент против Бертлоове интерпретације папируса и рукописа, мада повремена упућивања на непоуздане и необавештене писце какви су Хефер и Томсон морају изазвати опрезност у погледу прихватања тих аргумената.

Ако је ова теза истинита, закључак би морао бити сасвим исти као и закључак Тенија Л. Дејвиса[3], наиме, да се алхемија ван Кине развила тек после успона ислама; од тог времена занатлије из Александрије су развијали процесе симулирања сребра и злата али без икаквих покушаја праве трансмутације.

На жалост, ово гледиште не узима у обзир, или погрешно интерпретира, философске идеје које се јасно могу разазнати у неким од најранијих текстова, какав је **Physika kai Mystika** Псеудо-Демокрита. У наставку свог текста, када расправља о томе чиме је **chymeutike** била условљена за време прва три века хришћанске ере, Захаријас тврди да су књиге ових аутора, химеутичара, „биле више или мање под утицајем религијског мистицизма и са тенденцијом да се природне појаве популаришу упоређивањем са догађањима из људског живота".[4] Ове „књиге" биле су белешке и записи најранијих хеленских химеута које су успеле да преживе тешка времена која су водила установљавању Византијског Царства. Управо се у овом периоду развило међудејство хемије и гностицизма које је условило везивање егзотеричких и езотеричких својстава и ко-

је је отада карактерисало западну алхемију. Опсежан доказ за ово пружа чињеница да се порекло већине симбола касне алхемијске литературе може наћи у мистичко-религијском мишљењу грчко-египатских времена — заиста, чак и у раним текстовима које морамо сматрати алхемијским.

Изгледа да каснија западна алхемија нуди две пратеће теме: трансмутацију простих метала у злато (што се сматрало последњим ступњем у процесу усавршавања, односно поновног настајања), и квази-религијску концепцију поновног рођења душе, посматрано на други начин: духовно усавршење. Управо су оне изазвале настанак две екстремне интерпретативне школе које су постојале пре него што су Бертло и каснији проучаваоци преузели прва озбиљнија истраживања. Једна школа, материјалистичка, посматрала је алхемију као хемијски процес који је повремено скриван алегоријски помоћу религијских искустава, док је друга, мистичка, мислила о њој као о духовном процесу који је оденут у језик хемије. Ова два гледишта углавном су изражавала становишта, прво, првих модерних научних интерпретатора и, друго, окултиста (углавном теозофа).

Једино велико дело на енглеском језику у коме је покушано да се одлучи између два гледишта јесте дело А. Е. Вајта: **Тајна предаја у алхемији**. Упркос Вајтовој несумњивој бриљантности као тумача хришћанског мистицизма, његова се студија мора сматрати промашајем — у сваком случају све док се у обзир узима алхемија до краја ренесансе. Укратко, он закључује да се алхемија може сматрати важном за религијски мистицизам тек после почетка 17. века; до тог времена она је била само ствар хемијске праксе. Узимајући у обзир Вајтово познавање алхемијске литературе ово је доста изненађујуће, иако разлози изгледају довољно очигледни: одсуство критичког испитивања филозофских принципа на којима су се заснивале покушане трансмутације; очити недостатак знања о гностичким текстовима и критичким радовима о њима који су били доступни чак и док је он писао (1926); као и његово омаловажавање многих мистичко-религијских идеја, које су се, иако нехришћанског порекла, лако могле асимиловати у мистичка гледишта каснијих хришћанских алхемичара. Могуће је да је имао предрасуде захваљујући некритичким списима аутора какав је на пример, госпођа Етвуд.[5] Међутим, његово испитивање збирке Бертлоа и Ријела било је довољно некритично да га је нагнало да дође до хемијског усмерења алхемије још јаче него што је то урадио Бертло.

Занимљиво је приметити да је Вајтов савременик — Х. С. Редгроув, по образовању хемичар — у есеју под насловом „Потрага за каменом филозофâ"[6], изнео став да се „регенерација" метала и човека може сматрати паралелним развојима два аспекта тежње за јединством унутар Космоса — „Јединством духа и живота". Засноване углавном на његовој интерпретацији симболике средњовековних и каснијих текстова, тезе Редгроува су, иако чисто спекулативне, веома плаузибилне.

Каснији средњовековни, ренесансни и постренесансни текстови, посматрани изоловано, довољно су нејасни да би допуштали било какву спекулативну интерпретацију. Било какав траг истине у таквим окултним сањаријама може се сматрати сасвим случајним, јер се код правог окултисте обликујући ум, иако легитимно одвојен од откровења не може наћи ни у испитивању ни у интерпретацији историјског материјала. Да би закључци били ваљани мора се показати да мистички елементи, како су представљени у каснијој алхемији, произлазе из ранијих алхемијских извора где су њихова значења рационално односно интуитивно схватљива на основу интелектуалне и духовне позадине тог времена.

Употреба израза „мистично" и „мистицизам" може увести неку двосмисленост уколико нису дефинисани. Они ће овде бити ограничени на идеје надрационалне природе о пореклу, природи и судбини душе, независно од концепције бо-

жанског која је преовлађивала у одређено време. Самим показивањем порекла таквих идеја у раним фазама алхемије можемо легитимно закључити да се она бавила нечим вишим него што је материјална вештина прављења злата. Циљ је овог чланка да покаже да су ове идеје настале из спајања егзотеричке алхемије и гностицизма.

Утицај грчке философије и оријенталних веровања на египатску технологију

Процеси за подражавање сребра и злата сачињавају део традиционалне праксе у Египту за коју се верује да је почела око 500. г. пре наше ере.[7] Уопште узев, метод за који се мислило да га они имају разликовао се унеколико од оних који су описани у добро познатим лајденским и стокхолмским папирусима, чији стил писања сугерише да су они скупљени негде између 250. и 350. године наше ере, из много ранијих записа.[8] Од око 200. године пре наше ере чињени су покушаји да се процеси површинског бојења прошире на праву трансмутацију примењивања метода који су се развили као резултат теоретисања о уоченим променама. Немогуће је тачно рећи када се ово први пут догодило; Велман[9] је наговестио да је први могао бити Бол из Манда (око 200. г. пре наше ере), чије је дело о нијансирању метала **Baphika,** могло служити као извор и за технички садржај папируса и за теорију и праксу садржану у тексту Псеудо-Демокрита. Наравно, постоји много упадљивих сличности између ових дела, иако, како примећује Фестижијер,[10] за сада нема довољно доказа да се наговести више од овога.

Око другог века пре наше ере грчки рационализам је полако опао.[11] Расправе између многих школа философије водиле су обичног човека једном скептичком прилазу, јер му се чинило да може постојати само једно истинито објашњење механизма природе. Оповргавајући разум, он је био без уточишта, перпуштен само једном извору — боговима, од којих је тражио истину откровењем.

Египатски миље је био посебно повољан за такав мисаони прилаз; освајање Египта које је 525. г. пре наше ере извршио Персијанац Камбиз водило је инфилтрацији магијских веровања, која су, заједно са оријенталним утицајима који су пратили поход Александра Великог од 333. до 331. г. пре наше ере, лако потпомогла ново гледиште. Сада се у науци тражило знање о скривеним односима између природних објеката — о силама које делују међу њима, и између њих и великог универзума — знање за које се осећало да може да дође само од самих богова.

Астрологија је обезбеђивала решење; установили су је Халдејци у VI веку пре наше ере, и њена је основа био примитивни анимизам, који је, како каже Кумонт, успоставио „скривене и неочекиване односе чије је откривање и коришћење предмет магије ... Људи су индукцијом дошли до закључка да чак и мање звезде и њихове коњункције имају одређене везе са природним појавама и догађајима у људском животу. У рано доба родила се идеја да конфигурација неба одговара појавама на земљи. Све се и на небу и на земљи непрестано мења, и важило је мишљење да између кретања богова горе и промена које се збивају овде доле постоји кореспонденција".[12] Ту је порекло закона симпатије и антипатије који, утеловљени у грчко мишљење од стране стоика Посејдонија (око 135—51. г. пре наше ре), чине део ране алхемијске теорије.

Није само стоицизам био главни хеленски прималац оријенталних идеја;[13] он је у формулисању теорије алхемијске промене играо већу улогу од било ког другог философског уверења. По мом мишљењу, то је заиста, као што ћемо видети, био индиректни узрок за увођење гностичких веровања у алхемију.

Од нарочитог значаја за алхемију била је стоичка концепција по којој животиње и биљке репродукују своје врсте пре-

ма утврђеним типовима помоћу **пнеуме,** односно „духа", који у свакој врсти делује на специфичан начин. Начело по коме је **пнеума** деловала у неком поједином бићу названо је **сперматинос логос,** односно „семенска формула"; оно подразумева да се репродуковање датог типа одвија из „семена" помоћу приморавајуће моћи **логоса,** који се схватао као рационално организујуће начело засновано у божанској интелигенцији. Проширити ово на свет минерала, како су то учинили алхемичари, био је једноставан корак.

За стоике **пнеума** је настала као део Бога који је био Божанска Ватра (несумњиво инспирисано идејама Хераклита). Када се део Божанске Ватре кондензује и огруби, губи се његова божанска природа и он се јавља у облику „елемената", ваздуха, воде и земље, из којих преостала Божанска Ватра (као „делатни ум") обликује космос. У средишту је свет, делимично покривен омотачем Божанске Ватре из којег Бог, у облику **пнеуме,** продире и прожима целу материју. Коначно, космос ће претрпети уништење Божанском Ватром, али ће се поново појавити у ступњевима из преосталог „семена" деловањем **пнеуме.**[14]

Неки од најранијих алхемијских текстова ослобођени су од мистичког садржаја, на основу чега се чини да он није био формулисан на филозофској основи пре него је асимиловао мистичке идеје или пре него су га, барем делимично, симболички усвојили мистички кругови. Штавише, постоји сведочанство, у облику делâ која је оставио Псеудо-Демокрит, или делâ која му се приписују, која показују да је алхемија у својим почетним стадијумима била ослобођена од религијског мистицизма, мада под утицајем одређених оријенталних идеја приписаних персијском магу Остану.[15] На основу анализе демокритских фрагмената Фестижијер[16] је установио улоге које су играли следећи елементи: учење о јединству материје, аристотеловска концепција промене као резултата наметања „особина" **primam materiam,** и инвокација закона симпатије приликом избора одговарајућег хемијског поступка. Да бисмо изградили комплетну и плаузибилну слику алхемијског процеса корисно је овоме додати стоичке идеје о **пнеума** и **сперматинос логос.**

Полазећи од датог простог метала, или мешавине таквих метала, нужно је, пре свега, деловањем топлоте уклонити специфичне особине. Црни, ливени талог очигледно је, на основу свог очитог недостатка особина, посматран као безоблична **prima materia.** По стоичкој номенклатури, материјал је „убијен"; у њему је остало скривено „семе" које би се, погодним хемијским поступком у складу са законима симпатије, могло даље развити. За време овог развоја постигнуте нове особине често су биле лако доступне оку — на пример, низ промена боје, о чему је расправљао Хопкинс.[17] У овом процесу приморавајуће деловање **пнеуме** потпомогнуто је, као у животињском и биљном свету, залихама топлоте и влаге. По потреби додавана је мала количина злата које би деловало као „семе". Тако је проузрокован развитак, односно регенерација, за који се мислило да је у њему произведено злато — савршенство минералног света.

Однос између гностицизма и алхемије

Слабљење рационализма и консеквентна вера у моћ знања путем откровења који су непосредно претходили хришћанској ери најпре је био обележен на пољу религијске мисли.

До II века наше ере покрет је достигао свој врхунац у форми гностицизма и после тога опао пред растућом хришћанском опозицијом. Порекло гностицизма покривено је тамом; Лајзеганг[18] и други сматрају га огромним синкретизмом кога је Исток снабдео религијским материјалом, а Грци филозофијом. Њихов основни принцип био је веровање да се право знање **(гносис)** може достићи само откровењем које даје Божански Бог, екстатичким искуством које долази „кроз очи душе".[19]

Проблем коме се човек дуго супротстављао био је порекло зла, и покушавајући да га реше гностици су били суочени са два питања. Ако би зло пребивало у материји, и стога у самом човеку, како се стварање света може приписати једном бесконачном, духовном Богу који је савршен? И даље, зашто би такав Створитељ дозволио постојање греха, и којим би га се средствима човек могао ослободити?

На жалост, само је неколико гностичких дела и фрагмената остало до данас, и да бисмо видели како су разне секте покушале да одговоре на ова питања морамо се окренути списима Црквених Отаца као што су Иренеј (око 133—203), Хиполит (око 220) и Клемент Александријски (око 155—220), који су сви били веома добро упознати с начелима гностичке јереси, у чијем су побијању активно учествовали.

Односи између Бога и греха, с једне стране, и човека и греха, с друге, могу се сви наћи у фантастичним космогонијама секти. Иако се знатно разликују у детаљима, оне скоро све, у суштини, имају заједнички план. Највиши Бог је трансцендентан; истављањем низа еманација Он је створио мноштво нижих божанстава, названих Еони, који су персонификације особина Божанске личности. Унутар ове небеске скупине, односно Плероме, догодио се преступ који је резултирао падом мањег божанства; деловањем овог мањег божанства настаје материјални свет, укључујући и човека, који у исто време учествује у греху свог нижег створитеља, односно демијурга. Природа овог последњег знатно се разликује од секте до секте. Да би се могла вратити извору из кога је дошла, човекова душа се мора одвојити од материјала у којем је затворена; ово се може проузроковати помоћу Божанског Логоса (односно разума) који се показује у обличју Христа, отеловљеног као Исус, који ће својим откровењем обезбедити **гносис** путем које би душа могла да достигне Божанску Плерому.[20]

Када се оваква грандиозна схема илуструје дијаграмом, она подсећа на чудне старе карте света позног средњег века. Готов пример је она која је нацртана у Визији Хилдегард из Бингена (1098—1178), и коју је описао професор Сингер.[21]

Детаљни прикази Црквених Отаца јасно показују доминантну улогу коју игра стоицизам, посебно у учењима александријских гностика Базилида, Валентина и Маркоса. Нарочито су истакнути стоички појмови **пнеума** и **сперматикос логос;** као што Сагнар примећује,[22] они заједно формирају позадину на којој су скициране доктрине, нарочито валентинаца.

Иако су стоици заступали појам душе која је изгнана у материјално тело, одакле она жуди да побегне и поново се сједини с Божанством чија је искра, он се може наћи и у ранијим временима — у догми **sômasêma** орфичара,[23] од којих су је усвојили питагорејци.

Код свих њих наглашено је веровање у јединство света, које произлази из почетног зрачења Божанске **пнеума,** јединство са хијерархијама „као постепено пењућој скали савршености које су постављене једне над другима . . .“[24] Све ствари су једно, оне настају из Једног и вратиће се Једном — отуда се стално појављује натпис **hen to pan.**[25]

Као што смо видели, алхемија и гностицизам су по пореклу били истовремени и обоје су се у великој мери ослањали на исту тада актуелну филозофију — стоицизам — и оријентална учења. Није изненађујуће да су они међусобно били снажно повезани; Лајденски папирус X, већ споменут као један од раних извора информација о прављењу злата, сачињава део збирке која је несумњиво прикупљена са истог извора. Један папирус из ове збирке, папирус V, садржи фрагменте о металуршким упутствима заједно са магијским речима и инкантацијама за које је Бертло[26] сматрао да потичу из Маркосове гностичке школе. Још један од ових папируса, W, садржи углавном гностичке изразе који миришу на учења Маркоса и карпократијанаца.[27] Чини се да је повезаност постојала скоро од почетка ал-

хемије, и објашњење не треба тражити далеко.

Као и стоици, и гностици су користили алегоријски метод излагања и показивали презир према стварности. Дочепавши се неког погодног материјала — обично митског или библијског — они су потпуно игнорисали чињенице и бавили се искључиво симболичким значењима истинâ за које су мислили да се налазе скривене у њима. Алхемија је нудила нарочито плодно поље са кога су могли да извлаче сличности; заснована на истим филозофским идејама, она је, штавише, преводила ове идеје у практичке изразе који су за гностичке интерпретаторе обезбеђивали богатство сликовитог материјала.

У својој сјајној студији о валентинској гнози, отац Ф. М. М. Сагнар[28] указао је на неколико сличности које су могле бити позајмљене из алхемије. Вредно је навести већину његових оцена о овом предмету: „израз **ebulliens,** који се приписује Софији (Еону, Мудрости), подсећа на једно од класичних средстава за одвајање чистог од нечистог. У алхемији, штавише, дух **(to pneuma)** означава производ сублимације, „испарење", док **to pan** означава цео процес. Сублимације и дестилације се у овој области обично означавају са „горе и доле". То су управо изрази с којима се срећемо приликом израђивања света које врши Демијург: „лаки и тешки, они који се пењу на врх и они који тону до дна".[29] С обзиром на ово израђивање, Демијург изгледа као прави алхемичар „који раздваја помешане супстанце" и који, као што смо рекли, „отеловљује нетелесно". Сличан одломак из **Извода из Теодота**[30] бележи да он одваја „чисто" од „тешког", од „блатњавог", од „мутног". Ово подсећа на декантацију.[31] И текст из **Књиге Постанка,** који наводи Теодот, „дух Божји дизаше се над водом", управо овом речи **пнеума** (дух) призива сублимацију, односно дестилацију; тако, на исти начин, и **epifersthai** (приносити), што Теодот приписује „чистом", док **hipofersthai** (подносити) одговара телесном. То, добро преведено на латински, тачно одговара Иренејевом **anoferon** (узносити) и **katoferon** (низходити), чак и у конотацији која указује на кретање: **sursum advolantium et deorsum divergentium.**[32] Изрази: пречистити, процедити, очистити, поново се срећу у **Изводима из Теодота.** Ту се појављује и теорија мешавина. У другом контексту семе гнозе представља се као клица ембриона, са својим органским растом **„sperma, kuoforethen, ektrafenta, nepia, teleioumenon, auksethen"** („семе, благ говор, одвраћање, слабост, усавршеност, умноженост").[33]

Коментатори које наводи Сагнар су Иренеј и Клемент Александријски. Они износе идеје Валентина и његовог следбеника Теодота. Секта валентинаца била је на врхунцу при крају прве половине другог века, тако да су они морали бити упознати са алхемијским текстовима који су могли бити скупљени тек нешто касније од 100. године наше ере. Ово одмах треба да нас подсети на оне алхемичаре чија је егзистенција проблематично и с нагађањем смештена у први век — посебно школу Марије Јеврејке. Нагласак који је ова школа ставила на дестилацију и сублимацију и на измишљање апарата за извођење ових процеса изгледа потпуно сагласан са стилом поређења који су употребљавали валентински гностици.

Међу алхемијским текстовима који су се појавили отприлике у исто време, из којих су гностици позајмљивали алхемијску терминологију, било је неких који су употребљавали гностичке изразе и симболе. На жалост, пошто су ови текстови познати само из навода у рукописима, који изгледа нису старији од X или XI века,[34] из алхемијског стила и симболике можемо само закључити да су њихови аутори живели између II и IV века.

На основу практичког садржаја делâ њихови писци су сигурно били алхемичари практичари. Немогуће је са сигурношћу рећи јесу ли они били чланови гностичке секте или не; на то веома снажно упућује употреба гностичког симболизма. У сваком случају, употребљена симболика у већини случајева служи практичној страни умећа, сасвим насупрот списима алхе-

мичара из IV века, где се пракса као таква чини мање важном.

Многе од гностичких симбола које су усвојили рани алхемичари описао је Бертло.[35] Једно од најинтересантнијих дела за сврху овог чланка јесте Клеопатрина **Chrysopoeia,** у коме се појављује Уроборос, односно змија која гута свој реп. Симболика змије је древног порекла; хеленистичка астрологија знала је за змију, **draco caelestis** Вавилоњана и Халдејаца, која је представљана као опасује небо док гризе свој реп. Међутим, Уроборос несумњиво потиче од сунца-змије Феничана.[36] Њен дуг живот, удружен са способношћу да се годишње размножава, водио је прихватању сунчеве змије као симбола за космички животни век. Када је установљена представа змије која прождире себе, аналогија са стоичким учењем о космичком стварању из ватре и уништењу ватром била је употпуњена, а јединство процеса наглашено је пратећим натписом **hen to pan.**

Међу првим гностичким сектама било је неких које су биле обожаватељи змије и које су следствено томе назване офити (грчки: **ophis** — змија) или наасени (јеврејски: **nachash** — змија). Употреба симбола змије разликовала се од секте до секте; некима је она означавала Светску Душу која обухвата све и рађа све што постоји; другима је она симболизовала или Христа или Софију, док су је трећи идентификовали са начелом зла.[37] Гностичке геме и амулети на којима је угравирана змија могу се видети у многим музејским колекцијама.[38]

Одлика која повезује Уроборос из **Chrysopoeiae** са гностицизмом јесте појављивање натписа **hen to pan** — Све је Једно — у центру симбола: то је идеја јединства, идеја по којој све долази од Једног и враћа се у Једно. За алхемичаре ова целина је симболисала делање које нема ни почетак ни крај, и како је Шервуд Тејлор наговестио, која је могла добро да илуструје циркулаторну природу процеса какав је дестилација.

Уроборос прати варијација истог симбола која се састоји од прстена састављеног од три концентрична круга, од којих спољни има реп, док су у центру планетарни симболи за злато, сребро и живу. Унутар два простора који су формирани круговима уписани су аксиоми: „Једно је змија која има свој отров у складу са два саставна дела" и „Једно је Све и кроз њега је Све и њиме је Све и ако немаш Све, Све је Ништа".[40] Све ово живо подсећа на офитски дијаграм дрвета, који Ориген описује у **Contra Celsum.**[41]

Одмах до малопре поменутих симбола налази се звезда украшена са осам зрака, без сумње изведена из древног асирског симбола за сунце. Гностичке сличности са овим су валентинске, нарочито употреба броја 8, која подсећа на групу од осам Еона названу Огдоада.

Други фрагменти текстова приписаних Клеопатри[42] — **Дијалог Клеопатре и филозофâ** и **Дијалог Комарија** — садрже мистичке теме које се могу тумачити дуалистички. Они се могу схватити као да упућују на смрт и поновно оживљавање душе или, симболички, на „смрт" и „оживљавање" металâ, или можда на обе ствари, јер писац показује такву склоност ка мистичком да се мора закључити да је припадао гностичкој секти.

Довољно је речено да се покаже да је убрзо после појаве првог алхемијског текста на делу био гностички утицај, премда његово одсуство из делâ других алхемичара не подржава идеју да су неки алхемичари, иако не сви, и сами били чланови гностичке секте.

У IV веку равнотежа између гностичких и алхемијских садржаја алхемијских текстова се изменила. У делима Зосиме из Панополиса (око 300. г. наше ере) ово је веома евидентно. Практична страна више не преовлађује; повремено се чини као да се сада разматрају идеје гностика за кога алхемија има ограничену привлачност осим ако не илуструје његова гностичка начела. Пошто је до тог времена алхемија сматрана погодним предметом за

алегоријско тумачење као гностичко учење, заиста је највероватнија претпоставка то да је растући интерес за алхемију који су показали гностици резултирао у уверењу да је Божанско Дело неодвојиво повезано са религијом, да је, тако рећи, део Божанског плана.

Стил гностицизма се изменио. Уместо учења Валентина, Маркоса и офита наилазимо на преовлађујући утицај херметизма, оног херметизма који је Фестижијер назвао „популарним" и чија су недавна опсежна истраживања толико много учинила да се расветли до сада нејасан предмет.[43]

У свим херметичким списима ауторитет се приписује Хермесу-Тоту, Три пута Највећем Хермесу, за кога Тертулијан пише да су га сматрали зачетником древне мудрости и паганским пророком хришћанског откровења. Иако се херметички списи више не сматрају складиштем древне египатске мудрости, они своја учења представљају као низ откровења која долазе од Хермеса Трисмегистуса лично. Цео Херметички Корпус поново су превели и приредили отац Фестижијер и проф. А. Д. Нок;[44] први је у додатку анализирао утицај херметизма на магију, астрологију и алхемију. Ово је тај аспект херметизма који је Фестижијер назвао „популарним".

Кроз целу дугу историју алхемије наилазимо на то да се оснивање алхемије вазда приписује Хермесу: „Први је, дакле, Хермес, познат као Три пута Највећи, зато што се овај поступак изводи у складу са три посебне манифестације моћи ... Он је био први који је писао о великој тајни ...", каже се у једном анепиграфу из VII века.[45]

Но, ово је у складу са духом предаје. Алхемијски фрагменти приписани Хермесу појављују се у најранијим делима, али су она псеудонимна и немају никакве везе са правим херметизмом. Најзначајније расправе које су и алхемијске и херметичке јесу расправе филозофа и алхемичара Зосиме, кога смо поменули раније.

Најпознатије су Визије које су му се јавиле у сновима; на основу интерполација које прате његов опис изгледа да су му откривена алхемијска средства за припремање „божанске воде". Психолошки, његова искуства нуде богато поље за истраживање. Детаљно их је анализирао К. Г. Јунг,[46] који оклева да их класификује као чисту алегорију, него их пре сматра плодовима медитације засноване на сновима који су провалили у будно стање.

Саме Визије су и сувише дугачке да бисмо их овде навели у потпуности, али је превод Шервуда Тејлора[47] објављен пре неколико година; такође постоји и немачка верзија коју је приредо К. Г. Јунг.[68]

Зосима је припадао Поимандровој секти херметичара. За време својих чудних сновиделних искустава, чуо је он са свештеникових усана да је овај претрпео смрт и раскомадавање мачем како би се могао трансформисати у дух (**пнеума**). Касније у Визијама свештеник постаје свој сопствени жрец; што представља процес одуховљења у коме су жрец и жртвовани једно што, по Јунгу,[49] представља Јединство **prima** и **ultima materiae** у алхемији. Концепција раздвајања мачем подсећа на офитски појам раздвајања земаљског космоса од ватреног (пнеуматичког) прстена који садржи рај путем „пламеног мача".[50]

У процесу саможртвовања видимо потпуну сличност са Уроборосом који сам себе гута; као што Јунг примећује[51]: „Он рађа и жртвује себе и јесте властити инструмент жртвовања, јер он је симбол смртоносне и животодајне воде", где су, алхемијским језиком, дух и вода синоними.

Зосимина дела пружају довољно доказа да се покаже како је он, чак ако и није практиковао алхемију, био добро упознат са поступцима ранијих алхемичара. Штавише, сасвим је разумно закључити да је достигнут степен при коме се егзотеричка алхемија сигурно сматрала практичном манифестацијом езотеричког процеса. Резултат је био ширење двојаког умећа, без сумње праћеног преосталом практичном вештином, што је требало да обезбеди образац за оно што се јавило у Европи у касном средњем веку.

Сведочанства о гностичким идејама у каснијој алхемији

После V века грчки алхемијски текстови показују мало напретка у односу на дела Зосиме и његових савременика; они су углавном коментари и компилације дела̂ ранијих школа и налазе се у разним постојећим манускриптима. После стварања ислама, настала је муслиманска школа која се, отпочевши у VIII веку, надахњивала делимично деловањем Александрињана које су пренели Несторијанци, а делом древном хемијом Харанита.

Међу многим текстовима које су саставили или приредили Арапи постоји неколико који би могли бити у неком односу са херметичком традицијом коју смо управо поменули.[52] Од ових само се за мали број показало да потичу од грчких оригинала — заиста, само неколико навода из грчких и латинских верзија херметике нађено је у арапским делима која се приписују Хермесу. У складу с тим, Плеснер[53] је поставио следећа питања: „Да ли се у арапској херметици показује само наставак традиционалног литерарног манира? Односно, колико садржаји ових списа могу доказати да су они били прави наставци својих класичних претходника?"

Питања за сада остају отворена, иако је Плеснер јасно показао, најмање један пример према коме је грчка херметичка предаја, очигледно изведена из вавилонских извора, пренета Арапима и оформила део њихових херметичких списа.[54] Одговори на оба његова питања зависе од дуге и детаљне анализе арапских текстова, удружене са пажљивим упоређивањем са грчком херметиком.

Ипак, корпус гностичко-алхемијских списа који је доспео у Европу до XII века био је довољно комплетан да створи такво схватање алхемије које је примаоцима одређивало суштину њиховог стања духа. Нижем духу, опседнутом похлепом, алхемија је морала представљати потенцијално уносно занимање; за људе ватреног религиозног убеђења она је пружала наду у лично спасење. За обе врсте, практична страна умећа је без сумње била главни циљ, а побожнима је мистичка страна била и кључ за Божанску помоћ у испуњењу задатка.

Езотеричну страну европске алхемије сачињава огромна грађевина симболизма која представља потребу за хришћанским спасењем човека. Паганска позадина на основу које су писци као што је Зосима повлачили паралелу између алхемијског **опуса** и духовног чина спасења је нестала; на њеном месту је сада хришћанска позадина у којој је највећи део гностичког симболизма претрпео трансформацију како би се прилагодио преовладавајућем религијском расположењу. Као што смо рекли раније, ово је било главно својство које Вајт није успео да докучи — гледиште које је потврђено Јунговим оценама[55]: „Не може се порећи да су позајмице из цркве прављене стално и изнова, али када дођемо до изворних основних идеја алхемије ми налазимо елементе који долазе из паганских, тачније гностичких, извора. Корени гностицизма уопште не леже у хришћанству — далеко је истинитије рећи да је хришћанство примљено кроз гностицизам."

Механизам којим су симболи пренети из гностичке у хришћанску употребу предмет је психолошког проучавања, али порекло ових симбола може се јасно видети — заиста, у много случајева постоји веома мало неких очитих промена у форми.

„Једно је Све" — учење о фундаменталном јединству свих ствари — што су гностици симболизовали Уроборосом, стално се враћа у овом облику, или у облику змаја. Да би се изазвало његово одуховљење, односно преображај у **пнеуму,** змај се мора убити; ово је сасвим јасно објашњено у одломку из дела Михаела Мајера који наводи Рид[56]: „Змај . . . мора бити припитомљен гвожђем, глађу и отровом, док не прогута себе и док не поврати себе, док се не убије и док се не роди." Аналогија са жртвеним ритуалом из прве Зосимине Визије у сваком погледу је запањујућа, све до убијања мачем и повраћања себе. Исто ритуално комадање

срeће се и другде; у неким случајевима симбол је лав који је после убијања раскомадан одвајањем шапа.[57]

Ово убијање помоћу мача (офитског „пламеног мача") сјајно је оцртано у Шестој Параболи дела **Splendor Solis**[58] (Слика 1): „Розинус прича о визији коју је имао о човеку чије је тело било мртво, па ипак лепо и бело као со. Златна глава је дивно изгледала, али је била одсечена од тела, а тако и сви удови; одмах до њега стајао је ружан црни човек, свирепог лица, са крвљу умрљаним двосеклим мачем у десној руци, и он је био убица доброг човека. У његовој левој руци био је папир на коме је било написано: ,Убио сам те, да би ти могао примити преобилан живот, али твоју ћу главу пажљиво сакрити, да те овосветски развратници не могу наћи, и уништићу земљу, и тело ћу сахранити, да може да сатрули, и порасте и роди безбројне плодове'."

Богата симболика Михаела Мајера у делу **Atalanta fugiens**[59] илуструје одвајајућу функцију мача на један други начин. Алхемичар је откривен како држи огњени мач изнад Јајета Филозофâ (Слика 2): „Он је позван да ,пажљиво, као што је и обичај, огњеним мачем „напери на јаје"; нека Марс (гвожђе) пружи помоћ Вулкану (ватри), и онда ће пиле (камен филозофâ) које се рађа бити освојитељ гвожђа и ватре'."

Навешћемо још један пример. У параболи из **Tractatus Aureus**[60] приповедач описује како је у једном свом доживљају ушао у малу квадратну башту, окружену ружином живицом. Ту му је у сусрет изашла „најлепша од свих девојака", праћена својим вереником. После измене поздрава девојка је отишла објашњавајући да она и њен „вољени момак" морају да напусте врт и повуку се у собу да „задовоље своју љубав".

Аналогија с гностицизмом овде је јасна; међу следбеницима Маркоса примање сакрамента који је давала жена симболисало је мистичко уједињење, у коме је прималац поистовећен са невестом. „Припреми се", каже Маркос, „као невеста која очекује свог супруга, како би могао да постанеш што сам ја и ја оно што си ти. Прими у својој свадбеној ложници семе светлости . . ."[61] Наравно, алхемијски смисао лежи у спајању мушког и женског елемента, софијског сумпора и софијске живе, како би се оформило јединство. Опет, ово мушко-женско уједињавање подсећа на венчање „лепе Беле Жене" са „Црвеним Мушкарцем" у **Алхемијском требнику** Томаса Нортона.[62]

Дали смо само неколико примера истрајавања гностике у познијем алхемијском симболизму. Могло би се пронаћи много више, али и ово што је дато требало би да буде довољно да се покаже да је главни извор из кога је проистекао алхемијски мистицизам био гностицизам, да, као што је приметио Бертло,[63] „унутар саме гнозе постоји привлачна тајна која означава смисао истинитости филозофских и религијских теорија које прекрива копрена симбола и алегорија, као и хемије, која изгони свест о првобитним жиговима природе, који су, опет оприсутњени, памћени до наших дана помоћу знакова двоструког и троструког смисла".*

Превео са енглеског
Душан Ђорђевић Милеуснић

Напомене

[1] P. D. Zacharias, **Ambix**, V (1956), p. 128.

[2] Michael K. Stephanides, **Contributions to the History of Physical Knowledge, and of Chemistry in particular**, Athens, 1914.

[3] „Pictorial representations in alchemical theory", **Isis**, XXVIII (1938), p. 74; **Scientific Monthly**, (1936), XLII, pp. 551—58.

[4] **Op. cit.**, p. 125.

[5] **A Suggestive Inquiry into the Hermetic Mystery**, London, 1850.

[6] **Bygone Beliefs**, London, 1920, gl. IX.

[7] Zacharias, **op. cit.**, p. 120; J. Bidez, F. Cumont, **Les Mages Hellénisés**, Paris, 1938, I, део 2, **passim**.

[8] A. J. Festugière, **La Révélation d'Hermès Trismégiste**, Paris, 1950, I, p. 221.

[9] M. Wellmann, „Die **fisika** des Bolos Demokritos und der Magier Anaxilaos aus Larissa", **Abh. d. Preuss. Ak. d. Wiss.**, Phil.-Hist. Kl., 1928, No. 7.

[10] **Op. cit.**, pp. 222—38.

[11] Festugière, „L'Hermetisme", **Kungliga humanistiska vetenskapssamfundets i Lund aorsberrättelse,** 1947—8, I, pp. 12—17.
[12] Cumont, **Astrology and Religion among the Greeks and Romans,** New York, 1912, pp. 12ff.
[13] Cumont, **Les Religions Orientales dans le Paganisme Romain,** Paris, 1929, p. 165.
[14] E. R. Bevan, **Stoics and Sceotis,** London, 1912; такође **Leter Greek Religion,** London, 1927, XIII—XVIII.
[15] **Mages Hellénisés,** I, део 2, **passim.**
[16] **Révélation,** pp. 224—28.
[17] A. J. Hopkins, **Alchemy, Child of Greek Philosophy,** New York, 1934; „Transmutation by Colour, a Study of Earliest Alchemy", у „Studien zur Geschichte der Chemie" **(Festgabe** E. O. von Lippmannn), Berlin, 1927, pp. 9—14.
[18] H. Leisegang, **La Gnose,** Paris, 1951, (немачко издање, Leipzig, 1924; такође H. S. Peuch, „Où en est le problème du gnosticisme?", **Revue de l'Univ. de Bruxelles,** Nos. 2—3, 1933—4.
[19] Leisegang, **op.cit.,** p. 15.
[20] **Ibid.,** pp. 26ff.
[21] C. Singer, **Studies in the History and Method of Science,** Oxford, 1917, pp. 1—55.
[22] F. M. M. Sagnard, **La Gnose Valentinienne et le Témoignage de Saint Irénée,** Paris, 1947, p. 581.
[23] W. K. C. Guthrie, **Orpheus and Greek Religion,** London, 1952, pp. 156ff.; Cumont, **Lux Perpetua,** Paris, 1949 p. 245.
[24] G. Verbeke, **L'Evolution de la Doctrine du Pneuma des Stoicïens à S. Augustin,** Paris—Louvain, 1945, p. 142.
[25] Најпотпунија расправа о овој формули у E. Norden, **Agnostos Theos,** Leipzig, 1913, pp. 240ff. (Ново издање ове књиге изашло је у Штутгарту 1956).
[26] M. Berthelot, **Introduction a l'Etude de la Chimie des Anciens et du Moyen-Age,** Paris, 1889, део I, p. 8.
[27] **Ibid.,** p. 16.
[28] Sagnard, **op. cit.,** pp. 243—4.
[29] Irenaeus, **Adversus Haereses,** V, 5, 2.
[30] **Excerpta ex Theodoto,** 47, 3.
[31] Пресипање неке течности из посуде у посуду али без талога. — Пр. прев.
[32] Дословно: „о стварима које лете нагоре и стварима које се спуштају надоле".
[33] Irenaeus, **op. cit.,** I, 7, 5; I 6, 4 до краја; I 5, 6.
[34] F. S. Taylor „A Survey of Greek Alchemy", **J. Hellenic Stud.,** L, Part I (1930) p. 111.
[35] Berthelot, **Les Origines de l'Alchemie,** Paris 1885, p. 7f.
[36] Cumont, „De dracone caelesti", у **Catalogus codicum astrologorum Graecorum,** VIII, I (Brussels, 1929), pp,194ff; Macrobius **Saturnalia,** I, 9, 12, расправља о феничанском пореклу, а у I, 20, 3, о змији као симболу сунца.
[37] C. W. King, **The Gnostics and their Remains,** London, 1887,p. 82; такође Leisegang, **op. cit.,** p. 81ff.
[38] King, **op. cit.,** p. 231—302 и табле од А до О.
[39] Taylor, **op. cit.,** p. 112, сл. 1.
[40] **Ibid., Ambix,** I (1937) p. 43.
[41] Уп. одличну дискусију о овоме у Leisegang, **op. cit.,** p. 117ff.
[42] Taylor, **J. Hellenic Stud.,** L, Part I (1930), pp. 116—7.
[43] Festugière, **Révélation,** pp. 243ff.
[44] A. D. Nock и A. J. Festugière, **Hermès Trismégiste,** Paris, 1945.
[45] Berthelot, **Collections des anciens alchimistes grecs,** Paris, 1888, pp. 424—8ff.
[46] C. G. Jung, „Transformation Symbolism in the Mass" **The Mysteries** (Papers from the Eranos Yearbooks), London,1955, Vol. 2,pp. 293ff.
[47] Taylor **Ambix,** I (1937), pp. 88f.
[48] Jung, „Einige Bemerkungen zu den Visionen des Zosimos", **Eranos-Jahrbuch,** 1937 (Zurich, 1938), pp. 15—54.
[49] Jung, **Mysteries,** p. 298.
[50] Leisegang, **op. cit.,**pp. 119—20.
[51] Jung, **Mysteries,** p. 304.
[52] L. Massignon, у Apppendix III за **Revelation d'Hermès Trismégiste,** даје списак арапске херметичке литературе.
[53] M. Plessner, „Hermes Trismegistus and Arab Science" **Studia Islamica,** II (Paris, 1954), p. 48.
[54] **Ibid.,** p. 50ff.
[55] Jung, **Psychology and Alchemy,** London, 1953 p. 343.
[56] J. Read, **Prelude to Chemistry,** London, 1936, p. 241.
[57] Jung, **Mysteries,** p. 298.
[58] **Splendor Solis,** Harley MS 3469 (Brit. Mus.); верзија са објашњењима J. K.-а објављена је код Кеган Паул, Лондон, 1921.
[59] J. Read **The Alchemist in Life, Literature and Art,** London, 1947, p. 21.
[60] **Tractatus Aureus de Lapide Philosophico** први пут се појавио у **Musaeum Hermeticum,** објављеном у Франкфурту 1625.; енглеска верзија A. E. Вајта појавила се 1893. и поново 1953. (репринт). Парабола се налази на сл. 41 и даље овог последњег.
[61] Leisegang **op. cit.,**p. 234—5.
[62] Thomas Norton, **The Ordinall of Alchimy,** на енглеском први пут у Ешмоловом **Theatrum Chemicum Britanicum,** London, 1652, pp. 1—106 Факсимилно издање са уводом Е.Џ.Холмјарда објављено је у Лондону 1928.
[63] Berthelot, **Origines,** p. 66.
* Грчке изразе, као и овај навод из Бертлоа, превео је Александар Петровић. — Прим. прев.

Херман Хесе и гнозис

Жил Квиспел

Када сам пре неколико година срео сина Хермана Хесеа, архитекту Хајнера Хесеа из Цириха, он ми је рекао: „Ви сте човек који је мога оца оптужио за плагијат." Алудирао је на један мој чланак у коме сам показао да се Херман Хесе током рада на роману **Демијан** у великој мери ослањао на **Septem sermones ad mortuos** Карла Густава Јунга (обојица обзнањују постојање новог бога добра и зла, Абраксаса); Јунга је, пак, инспирисао Базилид, александријски гностик из другог века н.е. У једној каснијој прилици, Хајнер Хесе, очито веома заокупљен тим чињеницама, скренуо ми је пажњу на то да би тако нешто представљало изузетан случај: његов отац увек је брижљиво водио рачуна о томе да назначи којим се изворима послужио радећи на својим књигама, али када је о **Демијану** реч, ни једна једина белешка није нађена међу његовим списима. Ово би подразумевало да је Хесе сам створио то дело, без икакве помоћи са стране, инспирисан својим дубоким емоцијама, доживљајима и слутњама. И сам Херман Хесе имао је благонаклон став према овом романтичном објашњењу. Када му је 1929. једна млада читатељка указала на извесне паралеле између његовог виђења Каина и концепције неких гностика, одговорио је како је сасвим замисливо да гностици имају слична схватања о томе питању, али да њему самом нису познати никакви књижевни извори о Каину. А његов пријатељ Хуго Бал написао је: „Рађање те књиге било је силовито . . . Написана је током неколико пламтећих месеци."

Наравно, сасвим је разумљиво, али и прилично наивно када се приликом откривања извора уметничког дела употреби израз „плагијат". Као да је коришћење извора икада претходило истинском надахнућу. Каже се да су писци јеванђеља Матеј и Лука били божански надахнути премда су они користили извор „Q". Штавише, истраживач није увек у прилици да поштује лако рањива осећања породица великих људи. Он мора поставити питање извора тих бриљантних замисли, а да при томе не испадне индискретан. Понекад ће његова истраживања показати да су извесни симболи којима се уметник послужио спонтано настали у његовој подсвести, а у другим приликама ће можда открити књижевну традицију која води до античке епохе. У принципу, архетипско искуство прихватиће се уколико се онај други начин интерпретације покаже недоступним. Значи, могуће је да је Херман Хесе познавао гностичку симболику из сопственог искуства или из неког књижевног извора (премда је он ово друго негирао 1929, када је већ био стекао углед). Добар пример за прву варијанту пружа роман **Степски вук.**

Хесе је ову књигу написао 1927. Годину дана пре тога, подвргао се психоанализи код др Ј. Б. Ланга, Јунговог ученика. Дана 16. марта 1926. посетио је чувени бал у хотелу „Baur au Lac" у Цириху у друштву Јулије Лауби Хонегер. Дана 20. фебруара 1927, читао је одломке из своје књиге у Клубу психоаналитичара у Цириху. У време када је писао **Степског вука,** Хесе је био веома близак групи око Јунга. Роман је о човеку који је напустио своју душевно поремећену супругу и живи сам у изнајмљеној соби. До те мере је пацифистички настројен да се свађа са пријатељима и познаницима који су националисти. Постепено схвата да је он сам изнутра, несвесно, прождрљива звер, вук. Наравно, агресивни пацифизам је свима добро знана појава, али Хесе је вероватно био једини пацифиста у историји који је признао да је тај раскол дихотомија — његов сопствени проблем, његова болест, болест од које Харија Халера, јунака романа, лечи проститутка Хермина. Она га учи да игра. По свој прилици човек мора имати ортодоксно, пијетистичко образовање да би схватио колико је важно научити бечки валцер, осетити тај складни ритам у себи, јен'-два-три, јен'-два-три, и открити у себи неки центар који није у мозгу. Хермина овог интелектуалца води у стварност. Она помаже Харију да одрасте, изводећи га из претеране интровертности и изолованости, и доводећи га у један нови, животворни додир са спољашњим светом и са занемареним светом унутарњих осећања и прохтева. Зашто онда он покушава да убије Хермину у надреалистичкој

епизоди са магијским позориштем на крају романа? И зашто она жели да је он убије?

Не може бити никакве сумње да је Хермина **анима** самога Хесеа: Хермина је облик за женски род имена Херман. А ако Херман убије Хермину, то је, према усменом предању које је стигло до мене, зато што Хесе у време док је писао књигу још увек није био излечен од самоубилачких порива, који у његовој породици нису били непозната ствар — касније им је подлегао његов брат Ханс. Она је Харијев водич, „нека врста проститутске Беатриче", која га доводи до бољег разумевања неких раније занемарених области искуства; она говори веома мудро, и можда је према ауторовој замисли требало да представља глас саме Мудрости, Софије. Оно што је Беатриче значила Дантеу, Софи фон Кин Новалису, а Мендељејевна Александру Блоку, то је Хесеу била Хермина. Зашто је он онда од Мудрости начинио проститутку? Ваља запазити да је удата жена у коју се Хесе заљубио на чувеном балу у Цириху била весела, али и веома морална дама.

И не знаући то, Хесе је оживео један моћни гностички симбол и удахнуо му нову младост; величину његове творевине могуће је у потпуности сагледати тек после открића код Наг Хамадија. У спису „Бронте́, Савршени Ум", женска хипостаза, Софија, проглашава себе проститутком и светицом. Ово је појаснило импликације и право значење епитета „Проуникос", који је био од раније познат, али не у потпуности схваћен.

Целсус у расправи о чувеном Дијаграму („кругови на круговима"), групе јеврејских гностика под именом офити, говори о моћи која потиче од извесне девичанске Проуникос. Ориген погрешно тврди да је Проуникос име које су Мудрости наденули валентиновци „у складу са њиховом сопственом заблуделом мудрошћу". До данас није пронађен ниједан валентиновски спис који би ово потврдио. С друге стране, Иренеј из Лиона саопштава нам да су извесни вулгарни гностици који су тек површно покрштени (барбело-гностици), чија су схватања била веома блиска гледиштима офита, своју палу Мудрост звали Проуникос. Ова Проуникос је та која човеку дарује Дух, **odor suavitatis humectationis luminis.** Чини се могућим да је Целсус имао ову концепцију у виду када је говорио о моћи која потиче од те девице.

У грчком је реч **prounikos** значила „доносилац", а као придев „похотан". У античкој епохи, Епифанијус је назив Софија тумачио у смислу „непристојна". Међутим, савремена критичка преиспитивања ово оспоравају. И сам Мартин П. Нилсон, историчар грчких религија, приметио је да су црквени оци настојали да тој речи придају непристојно значење како би дискредитовали гностике, а ти су недужни јагањци употребљавали термин Проуникос искључиво у смислу „доносилац", будући да је Софија донела нешто из божанског царства у материјални свет.

Како то често бива, овај покушај рехабилитације гностика појаснио је једну кључну и изузетно интересантну одлику гностичке мисли. После открића списа „Бронте́", јасно се види да термин Проуникос, као што потврђују Берлински рукопис и текст Кодекса III из Наг Хамадија „Јованов апокриф", указује на Софијину разблудност. Легенда према којој је Симон Маг пронашао Јелену у јавној кући по свој прилици значи то исто, јер Јелена је Софија. А то значи да је тај мит био познат у самарићанској, то ће рећи, јеврејској средини. Тако је у неким јеврејским круговима Мудрост, хокма, добро позната из Књиге изрека и пословица, била прошарана бојама Астарте, проститутке са брадом. У Феникији је ова **dea meretrix** била слављена чак и током класичне епохе. Она је чак послужила као инспирација за легенду о светој Пелагији, глумици и куртизани из Антиохије, која је касније облачила мушку одећу попут свете Матроне (види Солжењицинову „Матрјонину кућу"), а такође је била названа и света Марина (упор. **Venus Marina**), како је одавно показао Херман Узенер.

Али ако желимо да схватимо везу између проституције и мудрости, морамо се

вратити даље у прошлост, у епоху Сумераца. Према „Епу о Гилгамешу", Енкиду живи бесловесно, заједно са зверима, све док не сретне једну робињу из храма богиње Иштар, коју такође зову проституткомили куртизаном. Она га уводи у љубав, што је, очигледно, истинско сазнање. После тога, он се отуђује од бесловесног начина живота, будући да је стекао мудрост и постао налик неком богу, и чак одлази са робињом до Урука, града у коме се налази храм богиње Иштар са многим проституткама, и где се одиграва **hieros gamos** између заступнице богиње и краља током новогодишњих светковина.

Излишно је напомињати да су и ортодоксни јудаизам и ортодоксно хришћанство у потпуности елиминисали та недолична својства божанске Мудрости. Грчки хришћани каткада су поистовећивали Мудрост са Христом (**Hagia Sophia** у Константинопољу) или са Светим Духом. Изгледа да је ово друго посреди у случају добро познате иконе Светог Тројства у Новгороду, на којој је Софија приказана као женска (или андрогина?) особа. У руској софиологији свакако постоји један веома архаичан елемент. Ова тенденција наглашена је посредством утицаја Јакова Бемеа и Франца фон Бадера. Тако су интелигентнији међу Русима били у прилици да бране култ Марије импресивним спекулацијама, видећи у њој симбол и доносиоца (мада не и инкарнацију) божанске Мудрости и Светог Духа. Истовремено је, међутим, Марија представљала и симбол (црне, руске) земље.

Колико је мени познато, први Рус који је отворено признао постојање везе између Марије и богиње-мајке из античке епохе био је Достојевски. Он је у **Злим дусима** описао Мајку **Божју** као Велику Мајку, ослонац човечанства, велику мајку прворoдне земље, која садржи велики ужитак за човека. Међу овим словенофилима култ Мудрости је свакако имао хтонских примеса. Из те перспективе ваља посматрати лик Соње у **Злочину и казни.** У туробној атмосфери ничеовског убиства и фројдовске пожуде коју описује ова књига, она представља и отелотворује принцип спасења. Она је дубоко побожна, и у кључном тренутку приче чита младом студенту који је, наводно, са оне стране добра и зла причу о Лазаревом васкрсењу. Она буди његову савест, и говори му да оде до раскршћа, поклони се људима, пољуби земљу, против које је згрешио, и да гласно објави свима да је убица. Соња је проститутка. Соња је руска варијанта имена Софија. Пред крај живота, Достојевски се силно трудио да буде убеђени конзервативац и истински верник (чак и више у дневницима него у романима). Овде је, међутим, више него ортодоксан — продро је до најдубљих слојева душе, где сâм живот проговара застрашујућим речима.

Хесе је, како изгледа, дошао до истог симбола описујући Хермину, женског Хермана, отелотворење световне и овоземаљске Мудрости. Хесе је био свестан тих веза. Томас Ман је у другом тому своје тетралогије, **Јосиф у Египту,** приповедао како је Јосиф прочитао „Еп о Гилгамешу" и причу о Енкидуу, кога је проститутка из Урука преобратила у цивилизовано биће. „Јосифу се то допало, како је проститутка преобразила степског вука." Послао је примерак књиге своме пријатељу Хесеу, који му је 2. априла 1934. одговорио да је уочио ту алузију, и да је са мешавином страха и усхићења видео како се овај симбол враћа у бесконачност **еона** и мита. Као што је из терминологије видљиво, Хесе је некако наслутио да је Хермина гностички симбол.

II

Демијан, писан током 1916—17. у Берну а објављен 1919, требало је да буде гностички роман, и таквим је сматран у време објављивања. Он објављује откриће једног новог бога, Абраксаса, који је извор добра и зла. Симбол овога је грб: кобац који се бори да се извуче из глобуса, представљеног у виду огромне преполовљене љуске јајета. То се тумачи као симбол индивидуализације: „Птица се бори да изађе из љуске јајета. Јаје представља свет. Птица одлеће Богу. Бог се зове Абраксас." За

њега се каже да се појављује у магијским текстовима, и тумачи се као симбол који сједињује божанско и сатанско.

Ова књига написана је током периода када се Хесе по први пут подвргао психоанализи код већ поменутог Ј. Б. Ланга у Луцерну. Хесе је тада читао Фројдове и Јунгове књиге. Везе између **Демијана** и психоанализе очигледне су. Стога је тешко схватљива чињеница да историчари књижевности, који су посветили толике изврсне студије Хесеовим делима, још нису запазили у коликој се мери Хесе ослањао на схватања К. Г. Јунга. Можда је разлог томе занимљива чињеница да је овај период инкубације једне веома комплексне психологије још увек заоденут велом мистерије. Но, временом су обзнањене три чињенице које су релевантне за нашу тему.

1. У својој веома утицајној књизи **Преображаји и симболи либида** (1912), која представља зачетак његовог ширег тумачења либида у смислу једне неиздиференциране животне силе, због чега се сукобио са Фројдом, Јунг примећује да његова схватања у тој области нису сасвим нова. Многобројни есеји из домена митологије и филозофије илуструју и формулишу постојање овога виталног креативног нагона који је човеку познат из искуства. У трећем издању књиге (најстаријем које ми је било доступно, објављеном 1938. у Лајпцигу), он спомиње Шопенхауерову несвесну вољу, Плотинов светски дух, индијског бога љубави Каму и старо хришћанско схватање по коме је Свети Дух, мајка; све то мање-више јасно указује на идеју о заједничком материнском Животу. Посебна пажња, међутим, посвећена је грчкој замисли о Еросу. Јунг своје читаоце подсећа на Платоновог Ероса (из **Симпозиона** и **Федра)**, на космогонијску функцију Ероса у Хесиодовој **Теогонији,** и изнад свега на орфички лик Фана, чије име значи „бљештави (гр. **Phanes),** чије је звање „првозачетник“ **(protogonos),** а кога Јунг зове „отац Ероса“ (колико је мени познато, Фан је идентичан са Еросом). Фан је међу припадницима орфичке школе такође носио и име „Пријап“ (бог плодности са огромним фалусом); он је андрогини бог љубави који се поистовећује са Дионизијем Лизијским из Тебе. Јунг се овде позивао на **Митолошки лексикон** у издању В. Х. Рошера (Лајпциг, 1902—1909), у коме је Ото Групе, један од водећих ауторитета тога времена, написао чланак о Фану. Оно што Јунг не спомиње, а налази се у тој ученој дисертацији, јесте да је Фан орфички демијург који је преполовио космичко јаје и тако створио небо и земљу; понекад је називан Ерикепаиос или Ерикапаиос (порекло и значење непознати), а током античке епохе поистовећиван је са Паном, похотним божанством са ногама јарца, чије име може да значи „све“. У четвртом издању књиге (1952), под називом **Симболи преображаја,** налазимо исти текст у нешто измењеној форми, и уз њега илустрацију „Фан у јајету, орфички култни лик, музеј у Модени, репродукција из **Revue Archéologique,** 1902“. Ово се односи на чланак Франца Кумонта у коме се, међутим, оспорава да је тај рељеф орфички: Кумонт тврди да је ту вероватно представљен лик монструозног Бесконачног Времена из митранских мистерија.

2. Према једном усменом предању које ми је пренето, Јунг је написао **Septem sermones ad mortuos** крајем 1915. и почетком 1916. Ту су садржани његови погледи и искуства из периода ћутања после раскида са Фројдом. Јунг је веома невољно дозволио да се ово езотерично учење штампа после његове смрти у немачком издању књиге **Сећања, снови, размишљања** (Цирих, 1962). У Лондону је књига изашла 1967, у преводу Х. Џ. Бејнза. Не налази се међу **Сабраним делима.** Неки су мислили да Јунговој академској репутацији не би нашкодило када би се сазнало да се некада одушевљавао гностичким учењем. Нема никакве сумње да је Јунг, нарочито на првих неколико страница књиге, био инспирисан Базилидовом спекулацијом о Ништавилу, трансцендентном богу од кога све почиње: „Почујте: почињем са ништавилом.“ Оно што следи није више Базилидов текст: „Ништавило је исто што и пуноћа. У бесконачности пуно није ништа бо-

ље од празног. Ништавило је и празно и пуно.“ Ово треба упоредити са једном гностичком идејом коју Волфганг Шулц приписује Базилиду:

„Ако од бесконачно мале количине, од плода који је једнак ништавилу, потиче дрво света, тада читав свет као такав потиче из ништавила, тада је Ништавило бескрајна Пуноћа из које настаје свет.“

Штавише, чувени Абраксас, о коме говоре и Јунг и Хесе, није демијург нижег реда, каквим га приказује Базилид. У ствари, Абраксас се у гностичкој литератури ретко помиње. Чак се и у списима из Наг Хамадија име Абраксас, које се односи на једну хипотезу нижег реда, појављује веома ретко. Абраксас није ни типично гностичко божанство, а камоли врховно. Постоји, међутим, приличан број амајлија из античке епохе, које понекад погрешно називају гностичким, на којима се налазе име и слика бога кога данас зову Абраксасом. Овај чудовишни бог приказан је са лица; има главу петла, обично окренуту удесно. Руке и труп су људски, на грудима је обично оклоп који приања уз тело. У десној руци увек држи бич којим витла попут кочијаша. У левој руци држи округао штит. Ноге овог божанства су налик змијама.

Вероватно је овај лик, коме нема пандана у Ирану, Египту или Грчкој, замишљен у Александрији у првом столећу наше ере. Његово значење не зна се са извесношћу. Обично се мисли да глава петла указује да је то божанство симбол Сунца, будући да петао најављује његов излазак. То би онда била паралела са много старијим Фаном, „блештавим“, који је настао расцепом између неба и земље, попут **светлости** у **Књизи постања.** Змијске ноге имали су Дивови и многа друга бића из грчке праисторијске митологије, али и чудовишни Кронос-Хронос из орфичког мита. Змија је животиња земље. Абраксасове змијске ноге можда садрже хтонске примесе. Истовремено, Див је карактеристични лик из подземног света. Отуда Абраксасове ноге можда указују на његов космички карактер — он отелотворује и обухвата не само рај већ и пакао. Абраксас повезује светло и таму, свесно и несвесно, он је већ у својој хеленској форми уистину сједињујући симбол. Оклоп није ништа више од униформе римског војника и божанског императора, и носили су га многи други богови тога периода. Можда је у овом случају његова сврха да истакне ратоборни карактер овог божанства, које је изгледа поистовећивано са Богом Израела, Јеховом и светим ратом. Штит, који није карактеристични атрибут хеленског божанства, можда је изабран из истог разлога, будући да према **Псалму 84** Бог представља штит. У том случају, натпис **Iao,** који је често присутан на тим амајлијама, потврдио би да је Абраксас старозаветни Бог.

Јунг је добро разумео његов амбивалентни, уистину божански карактер када је у **Septem sermones** написао:

„Тешко је спознати бога Абраксаса. Његова је моћ највећа зато што је човек не запажа. Од Сунца узима **summum bonum,** од ђавола **infimum malum,** али од Абраксаса Живот, премда неодређен, мајку добра и зла. Чини се мањим и слабијим од **summum bonum;** зато је тешко замислити да Абраксас својом моћи превазилази чак и Сунце, које је и само извор што зрачи животну силу. Абраксас је Сунце, а истовремено и незајажљиво ждрело празнине, ђаво који понижава и комада. Моћ Абраксасова је двострука, али ви је не видите, јер за ваше очи супротности ове силе нису видљиве.“

У Хесеовом **Демијану** Абраксас има потпуно исту улогу. Он је лик који надвладава двојство и симболизује јединство душе, крај шизофреније. Мора бити да је Хесе користио **Седам проповеди мртвима,** о којима је сигурно сазнао од Ланга, када је писао **Демијана.**

3. Ваља обратити пажњу на Јунгов цртеж из 1916, који је он назвао **systema totius mundi;** пред крај живота, поклонио га је своме биографу Аниели Жафе. Он га спомиње у књизи **Сећања, снови, размишљања,** и назива га мандалом чији смисао у почетку није схватао. Само упућени знају да је овај цртеж био објављен у швајцарској ревији **Du,** уз тумачење самог аутора.

У тексту се каже да је то мандала једног савременика, а после неколико година испоставља се да је тај савременик извесни Карл Густав Јунг.

У својој дисертацији под називом „О психологији такозваних окултних феномена" (1902), Јунг је описао модел света који је замислила и објаснила његова нећака Хели Прајсверк; чак је штампао и њен цртеж, спирале концентрисане у једној тачки, који је наводно требало да илуструје еволуцију космоса. У верзији овога текста која је изашла на енглеском он оправдано назива ову митолошку фантазију гностичким системом. Његов коментар веома је карактеристичан, и стално се понавља у његовим каснијим делима: пацијенткиња није могла знати за гностичке идеје, а ипак их ствара, јер оне несвесно пребивају у њој. Он пише:

„Тиме се исцрпљује списак мени познатих извора којима се пацијенткиња служила. Она није била у стању да каже одакле је потекао корен идеје. Наравно, пребирао сам по делима окултне литературе која су се односила на ту тему, и пронашао сам обиље паралела са овим гностичким системом; међутим, оне су биле распршене по најразличитијим књигама, од којих је већина била сасвим недоступна пацијенткињи. Штавише, њена младост и средина у којој живи потпуно искључују могућност бављења таквом литературом. Кратко разматрање овог система у светлу објашњења саме пацијенткиње показаће колико је домишљатости уложено у његово конструисање. Што се, пак, вредновања интелектуалног домета тиче, то мора остати ствар укуса. У сваком случају, узимајући у обзир младост и менталитет пацијенткиње, мора се сматрати сасвим необичним."

Могуће је да је Јунг овај митолошки поглед на свет назвао гностичким зато што је донекле сличан такозваном „Орфичком дијаграму" који Ориген преноси у свом спису **Contra Celsum** — кругови унутар кругова и кругови изван кругова. Разлика је у томе што у древним круговима који обухватају космос, духовни свет, свет Оца и Сина, нема никаквог додира са видљивим светом који чине рај, земља, пакао и светски дух: они су, раздвојени плавим и жутим кругом, док су на цртежу нећаке Хели сједињени. Карактеристично је да је исти случај са **systema totius mundi,** који је сам Јунг нацртао 1916. Ту налазимо један свеобухватни круг са натписом „плерома", који је са леве стране затамњен — ту пише „празнина". Док је код гностика „плерома" („пуноћа"), односно духовни свет, била сасвим супротна „кеноми" („празнини"), односно видљивом свету, за Јунга су „празнина" и „пуноћа" два различита аспекта једне стварности, Базилидовог Ништавила. Тај део цртежа добро илуструје пасус који почиње: „Ово ништавило пуноће називамо плеромом." Када је 1955. тумачио свој цртеж из 1916, Јунг је рекао да он представља парове супротности микрокосмичог света унутар макрокосмичког света и његових супротности. Касније ће цитирати Николу Кузанског **(coincidentia oppositorum)** и Хераклита **(palindromia)** у прилог своме гледишту. Међутим, као што смо видели, Јунг је првобитну формулацију дуговао Шулцу, али је и у себи спознао њену истинитост током тешких криза између 1912. и 1919. Памтимо и то да је и Херману Хесеу управо помирење тих супротности био проблем док је писао **Демијана.**

Какво је устројство овог космоса? На његовом дну налази се тамни Абраксас, извор свега. Јунг каже: „Он је **dominus mundi,** господар физичког света и створитељ света чија су својства контрадикторна. Из њега израста дрво живота, које носи натпис **„vita".** Изнад њега се види одговарајућа фигура дрвета светлости у облику свећњака са седам кракова са натписима **„ignis"** (ватра) и **„eros"** (љубав).

Необично је што је овде Абраксас представљен као биће са змијским ногама и главом лава, а не петла. Ово одговара једном пасусу из треће проповеди у коме се описује парадоксална и контрадикторна природа Абраксасова:

„Абраксас зачиње истину и лаж, добро и зло, светлост и таму, истом речју и ис-

тим делом. Зато је Абраксас ужасан. Величанствен је попут лава у тренутку када се устреми на жртву. Диван је као пролећни дан."

Није познат разлог ове промене. Неколико амајлија приказује Абраксаса са змијским ногама и главом лава. Можда Јунгов цртеж садржи асоцијације на Бесконачно Време, чудовиште са главом лава, које је у том облику фигурирало у митранским мистеријама, са којима је Јунг тада већ био добро упознат. Чудовиште лавље главе налази се на насловној страни Шулцове књиге **Dokumente der Gnosis.** Међутим, не може бити никакве сумње у то да је Јунгу, великом познаваоцу хеленизма, била позната чињеница да је Абраксас обично приказиван са главом петла. У наставку тумачења своје мандале Јунг каже: „Са леве стране, из једног унутарњег круга који представља тело или крв, уздиже се змија обавијена око фалуса као симбол рађања. Змија је јасно оцртана и засенчена, и усмерена је ка тамном свету земље, месеца и празнине, те је стога представљена као Сатана."

То је, дакле, наводно обожавање ђавола, због којег је Јунг био изложен великим критикама, и које је тако снажно привлачило Хесеа. Његов смисао је спајање секса, земље и материје; тада, 1916, као и сада, то је предмет велике распре, како у хришћанству тако и у хуманизму. Она друга страна, међутим, није занемарена. Јунг је у књизи Албрехта Дитриха **Мајка земља** прочитао да је према јеврејским хришћанима Свети Дух био мајка. Зато је био у могућности да присуство калежа и голубице у својој мандали овако протумачи:

„Блиставо царство пуноће је са леве стране, одакле се из јасно оцртаног круга под називом **frigus sive amor Dei** (хладноћа или љубав према Богу) уздиже голубица Светог Духа а Мудрост (Софија) излива из двоструког калежа. Ова женска сфера је небеска."

Чињеница да хришћански елемент није укључен у **quaternio** коме се Јунг у то време приклањао представља омашку фројдовског типа. У четвртој проповеди, која је једва схватљива без познавања мандале, Јунг је обзнанио следеће:

„Четири су основна божанства, као што има четири димензије овога света. Прва је извор, Бог-сунце. Друга је Ерос; јер, он спаја оно што је раздвојено и шири свој бљесак. Трећа је Дрво живота, јер оно испуњава простор телесним обличјима. Четврта је ђаво, јер он отвара све што је затворено. Он раствара све што је телесно; у њему све бива уништено."

Ово је веома далеко од касније Јунгове сугестије да Мајку Божју треба додати тројству Оца, Сина и Светог Духа. Његов **quaternio** су 1916. чинили: Абраксас, Ерос, Дрво живота и ђаво. Ово четвороструко гранање Живота у космосу и у човеку доводи нас до људског бића на врху мандале: то је можда дете раширених руку, смештено унутар овалног облика са крилима који би могао представљати јаје. Да се заиста ради о јајету показују имена која стоје уз тај мушки лик: Ерикапаиос и Фан (грчким словима). Јунг у своме тумачењу каже. „У горњем делу мандале је фигура младића унутар јајета са крилима; он се зове Ерикапаиос или Фан, и као духовни лик подсећа на орфичке богове." Овде, као и у **Симболима преображаја,** Јунг прави разлику између Ероса и Фана, и каже да је светлост ватре и Ероса „усмерена према духовном свету божанског детета". Циљ живота је, дакле, реинкарнација, рођење детета као симбол Ега, чиме се превазилазе сукоби супротности. Ова мандала представља рану антиципацију онога што је Јунг касније развио и назвао процесом индивидуализације. С друге стране, ваља запазити да то дете није Христос, како би се дало очекивати, већ орфички Фан. И у мандали и у **Седам проповеди** Христа, који је за Јунга касније био доносилац обоготворења, уопште нема.

Ваља уочити да постоји једна занимљива разлика између мандале и **Проповеди.** Док на цртежу Абраксас представља извор а Фан **telos** (сврху) живота, у прозном тексту су Фан, такође назван Пан и Пријап, и змијоноги Абраксас стопљени:

„Абраксас је сам велики Пан, као и мали. Он је Пријап. Он је чудовиште под-

земног света, полип са хиљаду руку, клупко крилатих змија, махнитост. Он је хермафродит прапочетка."

Ово је од изузетне важности за разумевање Хесеовог **Демијана.** Ту налазимо Абраксаса у форми птице — што је исправно, пошто има главу петла — који устаје из светског јајета, попут Фана. Од античке епохе наовамо, Абраксас нигде није представљен на овај начин.

III

После ових уводних разматрања, изгледа да је могуће следити траг симбола јајета све до његовог извора у античкој епохи, и указати на то одакле потиче Хесеова замисао. То је синкретистички рељеф у Модени, који је први објавио Каведони 1863, а прештампао Франц Кумонт 1902. Следи његов опис:

„У једном овалном оквиру који садржи дванаест знакова зодијака стоји један наги младић и држи у левој руци скиптар а у десној муњу. Стопала су му у облику копита, као код грчког бога Пана. Око његовог тела обавијена је змија чија је глава изнад његове главе. Иза његових рамена са крилима виде се врхови полумесеца. На грудима му је маска лавље главе, а из бокова му расту главе овна и јарца. Његова стопала почивају на изврнутој купи, која је без сумње преполовљено јаје, из које излазе пламени језици. Изнад главе са коврџавом косом, од које полази пет блиставих зракова, налази се друга половина јајета, такође у пламену."

Франц Кумонт, вазда горљиви откривалац митранских споменика, поистоветио је ову особу са чудовишним ликом Времена из митраизма, који има главу лава и крила, око чијег је трупа обавијена змија, и који се често повезује са иранским богом Зерван Акерана, Бесконачно Време, а обично га називају Хронос (Кронос) и Аион. Он пориче да две купе имају ма какве везе са орфичким светским јајетом, и радије у њима види небеске хемисфере. За ноге се каже да су као у бика.

Роберт Ајзлер је 1910. оспорио ово тумачење и младића из Модене поистоветио са орфичким богом Фаном (или Еросом), који је рођен из светског јајета и створио је небо и земљу преполовивши га, управо као што су у **Књизи постања** небо и земља раздвојени из хаоса да би се родила светлост. Из данашње перспективе може се о Роберту Ајзлеру свашта рећи, и Гершом Шолем је у својој биографији Валтера Бењамина изнео неколико заједљивх опаски о провераваању његових фуснота. Али, нема никакве сумње да је у овој расправи Ајзлер био у праву: рељеф заиста садржи преполовљено јаје, ноге јарца, блиставе зраке, а изнад свега, тај дивни младић није никакво чудовиште.

С друге стране, пронађено је још споменика истог типа за које се углавном сматра да су митрански: једна мермерна статуа, пронађена 1902. у Мериди, у Шпанији, представља нагог младића коврџаве косе и крутог држања око кога је обавијена змија; њега треба поистоветити са новим Аионом, који се сваке године изнова рађа у циклусу који се стално понавља, као и са Митром **iuvenis.**

Доказано је да и чудовишни лик Времена из митраизма и млади Аион садрже египћанске елементе, те је лако могуће да су потекли из Египта у време хеленистичког синкретизма: Макробијус даје опис египћанске верзије Аионовог лика са главом лава (садашњост), главом побеснелог вука (прошлост) и главом умиљатог пса (будућност). У Ирану, пак, није пронађен ниједан Зерванов лик.

Проблем који се намеће је следећи: у којој је мери стара и примитивна орфичка замисао о Бескрајном Времену, из које је настао Фан (из воде и земље рођена је змија са главама лава и бика, и лицем бога између њих), утицала на замисао о митранском чудовишту и на лик Абраксаса — обоје су пореклом из Александрије. О томе овде није могуће исцрпно расправљати. Желим само да напоменем две ствари.

а) Рекло би се да је прилично очигледно да је Фан својевремено у Александрији постао интегрални елемент митраизма,

и да је поистовећен са Аионом Плутоном, који обезбеђује вечност града Александрије. Сваке године је на Нову годину, 6. јануара (Епифанија), у Корејону, светилишту Коре, Деметрине кћери, прослављано рођење Аиона. Верници би тада говорили: „Овога дана и у овај час, Девица је родила Аиона.“ Неће се сви сложити да овај култ представља свој елеусинских мистерија (где Кора рађа Плоута) и изидских мистерија (где се рађа Хорус). Али не може бити никакве сумње у то да Аион представља Нову годину, време као вечни циклус умирања и васкрсења. Имајући ово на уму, нећемо се изненадити ако савремени психолози и аутори тумаче овај лик као симбол физичке реинкарнације и индивидуализације. С друге стране, ваља приметити да је ово гледиште инспирисано ликом Фана, тј. Ероса, а не хришћанском симболиком рађања Бога у човековом срцу у делима Екхарта и Ангелуса Силезијуса.

b) Ако је Аион потекао од Фана, он мора бити и демијург. Једна златна плочица пронађена у Лацијуму приказује овални оквир у коме се налази лик нагог мушкарца у крутој, свештеничкој пози; око њега је обавијена велика змија чија глава почива на његовим грудима, између четири цвета мака и кључа налик на куку које он држи обема рукама. Стопала су му налик животињским канџама. Изнад главе је име ΙΑΩ, а испод стопала ΑΔΩΝΑΕΙ. На основу добро познатих магијских формула садржаних на плочици, јасно је да је ту представљен Аион као магијски бог времена. Међутим, хебрејско име и његова варијанта исписана испод стопала указују на то да је овај бог поистовећен са библијским Богом, што не чуди ако се присетимо да је Фан-Ерос био творац овог света.

Овај лик веома је утицао на Јунга и Хесеа. Јунг је, по свој прилици, прочитао Ајзлерову књигу, и поверовао је да рељеф из Модене представља Фана. Одраније је знао за Кумонтове радове и за хеленског бога Аиона, по коме је назвао једну своју књигу. Ипак, на своме цртежу је младића у јајету означио као Фана. Јунг је волео да разгледа илустрације, добро је памтио визуелне детаље. Ликови Фана и Абраксаса, у којима је препознао своју концепцију либида, надахнули су га да својом мандалом представи процес индивидуализације који полази од неиздиференцираног извора енергије, грана се у четири различита аспекта, а завршни израз налази у рођењу андрогиног детета, симбола Ега и целовитости.

Хесе није био у прилици да види илустрацију Абраксаса са лављом главом, и мора да је о њему чуо од Ланга. Мора бити да му је Ланг рекао како Абраксас има главу петла, па му је, уз мало песничке слободе, Хесе доделио главу копца. По свој прилици му је Ланг такође причао о Фановом рођењу из јајета као симболу индивидуализације, помешавши тако ликове Фана и Абраксаса. Јунг је волео да прича о књизи на којој би управо радио, те мора бити да је Ланг од њега чуо за ову симболику. У Хесеовом делу је тај антички симбол, који је тада био познат малом броју људи, што је чак и данас случај, постао својина човечанства и адекватан израз најдубље тежње Хесеове генерације: целовитости, новог човека, превладавања раскола.

Изгледа да Хесе после **Демијана** није много марио за гностицизам. Окренуо се Индији и Кини, чије су му религије биле познате још из младих дана, будући да су се чланови његове породице тамо бавили мисионарским радом. Но, тамо није могао научити ништа више од онога чему га је научио гностицизам: сједињености Живота у космосу и човеку. Касније, док је писао **Игру стаклених перли,** проучавао је Етингера, Бемеа и друге пиетисте, настојећи да обнови везе са традицијом из које је потекао и против које се побунио. Међутим, изгледа да му никада није пало на памет да његов нови бог, Абраксас, свеобухватни, свемоћни, космички Бог, Господар небеса и подземног света, није нико други до Бог љубави и гнева његовог оца.

Превео са енглеског
Новица Петровић

Werner Foerster, **Gnosis,** a selection of gnostic texts, english translation ed. by R. McL Wilson, 2. Coptic and Mandaic Sources Oxford, Clarendon Press 1974.
— The Apocalypse of Adam, s. 15—23.
— The Letter of Eugnostus, s. 27—34.
— The Gospel of Truth, s. 55—70.
— The Treatise on the Resurrection, s. 72—75.

La Origini dello Gnosticismo,

Colloquio di Messina, 13—18. Aprile 1966, ed by U. Bianchi, Leiden 1967.
— Hans Jonas, „Delimitation of the gnostic phenomenon — typological and historical", s. 91—104.
— Th. P. van Baaren, „Towards a definition of gnosticism", s. 174—180.
— Endre von Ivanka, „Religion, Philosophie und Gnosis", s. 317—322.
— Ugo Bianchi, „Le problème des origines du gnosticisme", s. 1—27.

Gnosis und Gnostizismus

hrsg. von Kurt Rudolph, Darmstadt 1975.
— Heinrich Schlier, „Gnosis", s. 495—509.

Nikolai Berdjaev — **Filosofia svobodnago duha,** II Ymca-Press, Paris 1928.
„Teosofia i gnosis", s. 138—157.

Gnosis, Festschrift für Hans Jonas Göttingen 1978.
— G. S. Gasparo, „Sur l'Histoire des Influences du Gnosticisme", p. 316—350.
— Gilles Quispel, „Hermann Hesse und Gnosis", s. 492—507.

The Rediscovery of Gnosticism, ed. by Bentley Layton, Leiden 1980.
— Gilles Quispel, „Gnosis and psychology", s. 17—31.
— Carsten Colpe, „The Challenge of Gnostic Throught for Philosophy, Alchemy and Literature", s. 32—56.

Ernst Topitsch, „Marxismus und Gnosis", y: **Sozialphilosophie zwischen Ideologie und Wissenschaft,** Neuwied/Berlin 1966, s. 235—270.

S. A. Taubes, „Gnostic Foundations of Heideggers Nihilism", u: **Journal of Religion** XXXIV (1954), No. 3, s. 155—172.

H. J. Sheppard, „Gnosticism and Alchemy", y: **Ambix** VI, 1957, s. 86—101.